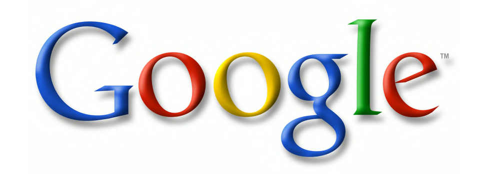
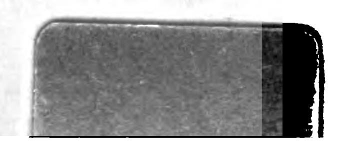

Google


ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 6B3M Q



REVUE PRATIQUE

D'APOLOGÉTIQUE

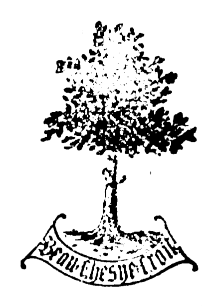
Paraissant le 1er et le 15 de chaque mois

Sous la direction de

MM. BAUDRILLART, GUIBERT ET LESÊTRE

PREMIÈRE ANNÉE

TOME Ier



PARIS

Gabriel BEAUCHESNE & Cie, Editeurs

ANCIENNE LIBRAIRIE DELHOMME & BRIGUET

117, Rue de Rennes, 117

1905-1906

REVUE PRATIQUE

D'APOLOGÉTIQUE

L'ESPRIT DE LA REVUE

Le titre même de cette Revue, s'il est capable d'éveiller l'attente bienveillante et confiante de beaucoup, est aussi de nature, nous nous en rendons compte, à provoquer chez quelques-uns certain sentiment de défiance un peu chagrine. Pourquoi nous croyons pouvoir, en quelque mesure, ne pas décevoir ce confiant espoir; pourquoi nous ne pensons pas que cette défiance ombrageuse soit parfaitement justifiée, c'est ce que nous voudrions très nettement exposer dès le début de ce premier numéro.

Nous voulons faire œuvre apologétique, dans un esprit pratique, scientifique, catholique.

Nous voulons faire œuvre apologétique. Et d'abord nous reconnaissons que la défiance qu'excite aujourd'hui chez beaucoup d'esprits le mot apologétique, si elle ne saurait avoir dans la nature même des choses sa justification, trouve du moins dans les faits son explication historique. Dans la lutte ardente des idées, au milieu du renouvellement scientifique, qui sont deux caractéristiques du XIXe siècle, on a voulu, avec un empressement égal dans les deux camps, solliciter des sciences à peine constituées à se prononcer pour ou contre le catholicisme et à apporter des témoignages qu'elles n'étaient

pas alors en état de rendre ; on a parlé de science catholique et de science libre penseuse ; on a voulu tout en même temps faire la science, et la faire apologétique. N'est-il pas vrai, par exemple, que l'une des premières œuvres qui aient mis en France, au dernier siècle, le public catholique instruit au courant des études patristiques, les cours de Mgr Freppel à la Sorbonne, soit tout imprégnée de cet esprit ? le futur évêque d'Angers veut être en même temps professeur de Faculté et apologiste. Simultanément, on pensait pouvoir élaborer la science et fournir des armes aux défenseurs de la religion. Or, si les découvertes du chimiste peuvent parfois, dans la suite, donner lieu à des applications pratiques dont se servent les armées, il n'en est pas moins vrai que le savant n'est pas un soldat, ni le laboratoire un arsenal.

C'est ce qu'on ne tarda pas à remarquer. Et c'est justice de reconnaître que ce furent des catholiques qui furent les plus loyaux à s'accuser. On revendiqua pour la science l'autonomie, l'absence de préoccupations étrangères à son objet, l'unique souci de la rigueur dans la méthode, de la conscience dans la recherche, de la découverte de la vérité dans la fin. Cela était légitime, et cela fut fécond. On laissa librement se développer les sciences de la nature ; on donna aux sciences d'histoire religieuse, de théologie historique, leur indépendance : et c'est alors que parurent des travaux vraiment objectifs. Si l'on compare aux conférences de Mgr Freppel, que nous citions tout à l'heure, des œuvres comme celles de Mgr Batiffol, de M. Tixeront, ou de l'abbé Vacandard, pour ne citer chez nous et dans un seul genre que les plus récentes, on sentira toute la différence qui les sépare : la science s'est développée dans une atmosphère de liberté et de calme sérénité.

Dès lors, l'apologétique ne risque plus d'entraver les progrès de la science, ni de se confondre avec elle. Et le danger qui la faisait redouter n'étant plus à craindre, elle peut reprendre son rôle à côté de la science. Elle n'a pas pour mission de la diriger, mais simplement de se tenir en communication avec elle, pour connaître ses

résultats, et les mettre au service de l'enseignement religieux, quand de leur nature ils s'y prêtent.

Cette conception sera la nôtre, et nous croyons qu'ainsi comprise, l'apologétique est œuvre plus que jamais légitime et opportune.

Ce dégagement, qui n'est pas une rupture, nous permettra de faire œuvre apologétique *dans l'esprit le plus pratique*. Puisque, en effet, nous renonçons, en tant qu'apologistes, à travailler à la construction de l'édifice scientifique, à faire progresser l'état actuel des connaissances, nous n'apporterons pas ici de recherches purement érudites. Sans doute, il y en aura parmi nous qui seront pour leur compte des spécialistes, et qui, dans la mesure de leurs forces et dans les différentes provinces du savoir, essaieront de défricher quelque coin; mais ce n'est pas dans cette Revue qu'ils publieraient ce qu'ils croiraient avoir découvert de nouveau. Des choses de science et d'érudition, ils ne prendront pour nous que le côté par où elles touchent vraiment au domaine religieux, et ils ne nous donneront que ce qui est susceptible d'avoir un sens et une valeur apologétiques.

Pratiques, nous pensons l'être encore, non pas en fournissant à chacun un travail tout fait, qu'il n'ait qu'à reproduire tel quel devant un auditoire déterminé; mais en publiant, le plus sobrement possible, le plus d'indications utiles, contrôlées, précises, capables d'entrer en des travaux, études ou conférences de niveaux divers. Et pour cela nous viserons à être, autant qu'il se pourra, objectifs et documentaires.

Pratiques enfin, nous le serons, croyons-nous, en tenant de très près, et plus qu'on ne l'a fait jusqu'ici, nos lecteurs au courant de tout ce monde de publications et d'œuvres laïques, scolaires et postscolaires, qui relèvent plus encore du domaine de l'action que de celui de la pensée, et qui peuvent avoir des conséquences si immédiates et si funestes pour l'avenir religieux des masses populaires et du pays tout entier.

Mais nous voulons être aussi scientifiques d'esprit. Si les spécialistes qui seront parmi nous n'introduisent pas

dans leurs recherches érudites personnelles de préoccupations apologétiques, du moins apporteront-ils, en apologétique, cet ensemble de qualités et d'habitudes intellectuelles et morales qui constitue l'esprit scientifique : et ce sera une garantie de plus de la valeur de leur travail. Ils sauront à quel état précis en est actuellement la science sur les points dont ils auront à parler, ce qui leur permettra de faire l'apologétique d'aujourd'hui, non pas celle d'hier ou de demain ; familiarisés avec le monde d'idées qui est le leur, ils montreront une exacte compréhension des doctrines ; rompus aux méthodes de recherche, ils porteront partout la rigueur et la précision, l'information exacte et la scrupuleuse loyauté de l'affirmation.

Tout, dans nos articles, dans nos chroniques, dans nos notes bibliographiques, tendra à cette fin pratique et s'inspirera de cet esprit scientifique.

Serait-il permis de rattacher à ces caractéristiques que nous souhaitons être nôtres, le devoir autrement grave encore et la résolution très ferme que nous avons d'être toujours *simplement et absolument catholiques*? pourquoi pas, après tout ? car enfin, ne serait-ce pas manquer à la fois d'esprit positif et de sens pratique, en même temps qu'à d'autres devoirs plus impérieux, que de défendre un christianisme qui serait celui de nos aspirations personnelles ou des goûts de notre époque, au lieu d'être celui qui, en fait, nous est donné par l'Eglise ?

Catholiques, nous le serons donc, par la soumission absolue à tous les dogmes et à toutes les décisions infaillibles de l'Eglise ; bien plus, nous nous efforcerons de nous inspirer toujours des délicatesses de ce sens catholique qui nous fait penser et apprécier comme l'Eglise, alors même qu'elle ne définit pas.

Par ailleurs, jamais on ne trouvera chez nous le dédain, l'ironie ou le ton sarcastique, même lorsqu'il s'agira de doctrines que nous nous jugerons parfaitement autorisés à ne pas accepter. A l'égard de ce qui, dans l'enseignement théologique ou dans la défense chrétienne, nous semblera bien définitivement périmé, nous nous abs-

tiendrons soigneusement de faciles triomphes : dans ces vieilles doctrines, des hommes qui furent nos frères dans la foi, ont jadis enveloppé le trésor infiniment précieux de la vérité catholique : nous les toucherons toujours d'une main respectueuse.

Pour ce qui est du présent, nous serons largement accueillants à tous ceux qui peuvent fournir quelque apport à la défense de l'Eglise. Il y a, dans le catholicisme, place pour bien des systèmes : que ces systèmes ne cherchent pas chez nous un champ clos pour leurs combats ; mais que, laissant de côté les polémiques intestines dont nous ne voulons pas, ils viennent nous apporter des résultats positifs, non leurs négations, mais leurs affirmations. Peut-être qu'à se rencontrer ainsi, ils se compénètreront et s'élargiront par des rapprochements encore insoupçonnés. Le critérium que nous leur offrons, s'ils veulent rivaliser, c'est le plus de lumière, de paix apporté aux âmes, le plus grand secours donné à l'Eglise.

Nous aimons à terminer cette modeste déclaration par ces mots qui ne sont que l'expression de la pensée toute de charité sacerdotale et de zèle apostolique, qui a présidé à la fondation de cette revue, et qui, nous l'espérons, l'animera et la vivifiera toujours.

La Rédaction.

Apologétique

DE LA

NÉCESSITÉ DE L'APOLOGÉTIQUE

Que l'Apologétique, ou la défense de la foi chrétienne contre les attaques de l'incrédulité, soit aujourd'hui une œuvre d'importance capitale, et que le clergé doive être encouragé à entrer résolument dans cette voie, c'est ce qui paraît au-dessus de toute contestation.

Il est pourtant nécessaire de reconnaître d'abord que, dans l'œuvre de l'évangélisation, la défense des croyances ne doit venir qu'au second plan.

Le premier souci des ouvriers évangéliques doit être de faire pénétrer la foi dans les âmes, et le moyen d'atteindre ce but essentiel consiste avant tout dans *l'exposition* de la vérité religieuse.

Cet exposé, s'il est fait d'une façon méthodique et lucide, s'il est accompagné d'une démonstration sobre et solide, s'il est conduit avec une logique serrée des premiers principes aux dernières conclusions, ne peut être remplacé par rien. Il porte avec soi une puissance de persuasion qui impressionne toujours une âme sincère, éclaire son intelligence et entraîne sa volonté. On peut le considérer, moyennant le secours de la grâce, comme le chemin le plus direct vers la foi chrétienne. C'est une sorte d'ostension de la parole divine qui se suffit à elle-même, sans qu'il soit besoin de mise en scène ni d'apparat scientifique. Le Verbe de Dieu, en effet, dit saint Paul, est vivant et il engendre la vie, *sermo Dei*

vivus et efficax; il est plus pénétrant qu'un glaive à deux tranchants, *penetrabilior omni gladio ancipiti*, et il va toucher et démêler les fibres les plus intimes du cœur, *pertingens usque ad divisionem animæ et spiritus, compagum quoque ac medullarum.*

Aussi l'Apôtre se glorifie-t-il de ne recourir à aucun artifice de langage, à aucun procédé de la logique humaine, *non in sublimitate sermonis*; *nec in persuasibilibus humanæ sapientiæ verbis*; il se borne à montrer la vérité dans toute sa force, *sed in ostensione spiritus et virtutis;* et il ne veut rien connaître que le mystère de Jésus crucifié, *nihil scire nisi Jesum Christum, et hunc crucifixum.*

Le symbole des Apôtres et les autres symboles reçus dans l'Eglise, que sont-ils autre chose qu'une exposition très abrégée de la foi? Et pourtant est-il rien qui fasse une plus profonde impression sur les esprits que ce simple *Credo,* chanté en chœur par une assemblée de croyants?

Que le prêtre catholique, qu'il soit catéchiste, prédicateur, curé ou missionnaire, s'attache donc par-dessus tout à exposer fréquemment et sans se lasser jamais, sous les yeux des fidèles, la teneur de la doctrine chrétienne. Qu'il s'applique à poser dans les esprits et dans les volontés ce fondement dogmatique et moral, et ce fondement une fois solidement assis dans une âme, coupera court aux objections de l'impiété, ou lui permettra de les résoudre facilement et de résister à tous leurs assauts. Le *Credo* bien médité, *l'Exposition de la foi* de Bossuet, *le Catéchisme du Concile de Trente*, lui offrent tout ensemble une méthode et un arsenal d'où il peut tirer toutes les armes dont il a besoin. Si la plupart des âmes sont si accessibles aux attaques de l'incrédulité, c'est que leur foi, pourquoi ne pas le reconnaître? n'est pas suffisamment enracinée, et que leur instruction religieuse, mal dirigée, ne forme pas un tout cohérent et solide.

Toutefois, à côté de ce premier travail d'exposition, destiné à déposer et à faire croître la foi dans les âmes, il en est un autre non moins indispensable; c'est celui

de la défense de cette même foi contre les multiples attaques dont elle ne cesse d'être l'objet; c'est, en d'autres termes, le travail de *l'Apologétique*.

A peine, en effet, la religion chrétienne commença-t-elle à se répandre qu'elle fût aussitôt attaquée et qu'elle eût besoin d'être défendue. On l'attaquait alors sans connaître ni ses dogmes, ni sa morale, ni ses rites; on attribuait aux premiers chrétiens des croyances absurdes et des pratiques criminelles; on les regardait comme les ennemis des dieux et on leur imputait toutes les calamités qui désolaient l'empire; et, parce qu'ils témoignaient peu d'empressement pour les fonctions publiques, on les méprisait comme des êtres inertes et inutiles et on les traitait en suspects.

Mais de leurs rangs ne tardèrent pas à surgir des hommes de valeur qui prirent en main la cause de leurs frères persécutés et la défense de la foi nouvelle. C'étaient des philosophes, des grammairiens, des rhéteurs, qui étaient venus au christianisme plus lentement que les autres classes de la société. L'esprit critique dont ils étaient animés les avait portés à examiner de plus près les fondements de la religion du Christ. Mais dès qu'ils y furent venus, ils en devinrent les plus fervents disciples, et consacrèrent leur talent à son service.

Comme les chrétiens n'étaient pas toujours admis à se défendre devant les tribunaux et qu'ils étaient parfois condamnés aux supplices et à la mort sans être entendus, les Apologistes, pour les venger des calomnies dont on les accablait, prirent le parti de s'adresser directement au public et même aux empereurs. Ils ne s'attardaient point à discuter les points particuliers de la foi, puisque leurs adversaires ne la connaissaient pas et la rejetaient en bloc comme une vaine superstition; ils se préoccupaient surtout de défendre les personnes, et, dans ce but, ils faisaient appel à des arguments généraux, d'ordre philosophique et moral, invoquant l'humanité, la raison, le bon sens, ou encore ils traitaient la question au point de vue juridique et politique.

C'est ainsi qu'ils créèrent un genre littéraire jusque-là inconnu, *l'Apologétique*, genre vrai, sincère et plein de

vie, que l'on peut considérer comme la propriété du christianisme. Plusieurs de leurs productions sont de vrais chefs-d'œuvre, qu'on lit toujours après plus de quinze siècles, avec autant de profit que d'intérêt, et dont on tire encore des arguments et des preuves qui n'ont pas vieilli.

Parmi le grand nombre de ces premiers Apologistes, l'histoire a surtout consacré les noms de saint Justin, Quadrat, chef de l'Eglise d'Athènes, Aristide, Méliton de Sardes, Ariston, saint Apollinaire, Tatien, Athénagore, saint Théophile d'Antioche, Hermias, chez les Grecs ; et ceux de Tertullien, de Minutius Félix et d'Arnobe chez les Latins.

Maîtresse incontestée pendant toute la période du Moyen Age, et n'ayant à combattre qu'un petit nombre d'hérétiques, la foi catholique s'occupa alors à construire ces vastes synthèses théologiques qui seront à jamais sa force et son honneur. Ne se sentant pas attaquée, elle ne songeait pas à se défendre. Aussi l'Apologétique, si l'on met à part la *Somme* de saint Thomas *contre les Gentils*, et le *Pugio fidei adversus Mauros et Judæos*, de Raymond Martini, compte-t-elle à cette époque peu d'ouvrages importants.

Avec la Renaissance, le besoin de se défendre recommence et les Apologistes se multiplient. Les polémiques théologiques reprennent le premier rang après l'apparition du Protestantisme ; mais elles n'absorbent pas tellement les esprits qu'il n'y ait encore, dans les deux camps, des apologistes de marque, tels que Pascal, Bossuet, Huet chez les Catholiques, Grotius, Abbadie, chez les Protestants.

Languissante au XVIIIe siècle, où elle lutte mollement contre le déisme, l'Apologétique se réveille pleine de vie avec le XIXe. Châteaubriand écrit le *Génie du Christianisme*, Frayssinous, Ravignan, Lacordaire publient leurs *Conférences*, Lamennais son *Essai sur l'Indifférence en matière religieuse*, Auguste Nicolas, ses *Etudes philosophiques sur le Christianisme*, l'abbé Bougaud, *le Christianisme et les temps présents ;* et, dans le même temps, plusieurs protestants orthodoxes, Vincent, Vinet, Ernest Naville, pour ne citer que les plus marquants, menaient activement la campagne contre la libre pensée.

Aujourd'hui cette science de l'Apologétique est devenue plus nécessaire que jamais et son rôle grandit tous les jours.

Cette importance, elle la doit à l'insuffisance trop générale de l'instruction religieuse parmi les peuples chrétiens, au développement extraordinaire des Sciences de la nature pendant le XIX[e] siècle, et à la violente poussée de la libre pensée, qui se croit près du triomphe, et qui devient de jour en jour plus agressive.

Si l'instruction religieuse est défaillante chez les fidèles, si elle offre de trop faciles succès aux attaques de l'impiété, c'est par un enseignement plus complet et plus soutenu qu'elle peut être fortifiée; et c'est au clergé qu'incombe le devoir de le donner. L'enseignement de la vérité révélée fait partie essentielle de sa mission, il ne peut le négliger sans manquer à sa raison d'être. C'est ce devoir que lui a confié Jésus-Christ, quand il lui a dit : *Euntes docete*, allez et enseignez. C'est ce devoir que lui imposent les lois canoniques et en particulier le Concile de Trente. Pour le remplir il a le catéchisme, il a la chaire, il a la plume, et à défaut de ces moyens, il a les relations quotidiennes, et il peut comme saint Paul, enseigner *publice et per domos*. Les âmes affamées demandent le pain de la vérité; c'est à lui de le leur rompre. Qu'il enseigne donc *opportune, importune,* qu'il raisonne, qu'il supplie, qu'il reprenne en toute patience et toute science, et il pourra ainsi réparer une grande partie de la brèche faite à la muraille des croyances religieuses.

Pour lutter contre les autres causes de l'affaiblissement de la foi, c'est-à-dire contre les objections tirées des sciences et contre les attaques de l'impiété, il devra recourir à d'autres armes, et c'est ici que s'ouvre le champ de l'Apologétique, et que son action devient indispensable, et son rôle considérable, pour ne pas dire prépondérant.

On a voulu, bien à tort, opposer la science à la foi. Egarement lamentable, qui jette la raison humaine en dehors de ses voies naturelles !

Quand il plaça l'homme sur la terre, Dieu, nous dit l'Ecriture, abandonna le monde à ses investigations. A toutes les époques de l'histoire, l'homme travailla à le

soumettre à son empire et il y réussit lentement. Mais, depuis un siècle, il s'applique avec un redoublement d'ardeur à en achever la conquête et à en prendre totalement possession. La vapeur et l'électricité, captées par son intelligence, lui ont permis, par les prestigieuses applications qu'il en a faites, d'accélérer le mouvement, de supprimer les distances, de multiplier la force à l'infini, et de transformer la face de la terre. Il en a déchiré les entrailles pour en extraire les richesses, il a sillonné les océans avec la rapidité de l'éclair, il a fait du monde entier un immense marché par l'instantanéité des communications. Son œil, armé du télescope, a sondé les profondeurs et les mystères du ciel; et, non content de vivre dans le présent, il a évoqué tous les siècles passés et fait revivre toutes les civilisations disparues.

Ne semble-t-il pas qu'en prenant peu à peu connaissance de toutes les merveilles que Dieu a cachées dans la nature, l'intelligence humaine aurait dû faire monter vers le Créateur l'hymne émue de sa reconnaissance ? Et pourtant, chose triste à constater, c'est le contraire qui est arrivé. Enivrée de ses découvertes la raison a méconnu son Auteur pour s'adorer elle-même, et s'est dressée, dans un fol orgueil, contre les vérités sublimes que Dieu lui a directement révélées et contre l'œuvre qu'il a fondée de ses mains pour le salut des hommes. Il n'est pas une science qui, en la personne de trop nombreux savants, ait échappé à cet enivrement.

Des laboratoires scientifiques et des chaires de Facultés, où elles ont pris naissance, les objections sont descendues dans le collège et dans l'école primaire. Vulgarisées par la revue, le livre et le journal, elles ont envahi les villes et les campagnes. Rendues sensibles et palpables par l'image, elles ont fait pénétrer la séduction et l'erreur au cœur des enfants, dans l'intimité des foyers, et ont égaré la foule ignorante sous la forme de divertissements publics.

Tandis qu'au nom de la science certains semaient ainsi le scepticisme, l'incrédulité, personnifiée dans une secte puissante, qui étend de tous côtés des ramifications occultes, et qui bénéficie de l'appui et de la complicité des pouvoirs publics, s'est élancée à la conquête du monde

moderne. Elle déploie une activité fébrile, elle multiplie chaque jour sa funeste influence et croit déjà entrevoir l'heure où elle règnera sur les ruines de la société déchristianisée.

De là le trouble, l'inquiétude, l'ébranlement d'un grand nombre d'âmes simples et honnêtes. Si elles continuent à être croyantes par tradition et par vertu, elles n'en sont pas moins hypnotisées par le prestige magique de négations qui leur sont présentées au nom de la Science. Elles se sentent entraînées par le torrent de l'exemple, et elles n'ont ni le temps, ni la culture personnelle suffisante, pour pouvoir opposer une réponse péremptoire aux objections qui se dressent contre leurs croyances.

La foi chrétienne est donc, à l'heure présente, menacée par une sorte de conspiration universelle, et déjà elle est gravement atteinte, sinon tuée, dans un très grand nombre d'âmes.

Par conséquent, le besoin de la défense s'impose impérieux et pressant : l'Apologiste a devant lui une grande tâche à remplir.

Il faut non seulement que le clergé distribue aux fidèles un enseignement dogmatique et moral plus complet, mais, l'ennemi étant aux portes et jusque dans la place, il faut qu'il le déloge vigoureusement, et qu'il raffermisse les âmes par de victorieuses réponses aux objections et par la solution scientifique des difficultés qui les troublent.

Le public lui-même désire ce travail de défense religieuse et l'appelle de tous ses vœux. Il suffit, pour s'en convaincre, de constater avec quel empressement il se porte partout où l'on annonce des cours ou des conférences d'un caractère apologétique.

Les objections et les difficultés venant de toutes parts, l'apologiste doit se porter sur toutes les positions attaquées ; il doit surtout répondre aux adversaires de la foi par des arguments empruntés à la science même au nom de laquelle ils prétendent mener l'attaque. D'où il suit que si elle veut être vraiment la science de la défense religieuse, l'apologétique doit être tributaire de toutes les sciences sans exception, n'en laisser aucune en dehors

de son domaine, et les mettre toutes à profit en faveur de la foi.

Pour être complet, l'apologiste de nos jours aurait besoin de posséder une science universelle. Il ne suffirait pas qu'il fût théologien, philosophe ou exégète, s'il n'est en même temps mathématicien, physicien, naturaliste, historien, linguiste. Il faudrait même, dans la crise sociale contemporaine, qu'il fût doublé d'un bon sociologue. Immense par conséquent le champ d'activité intellectuelle qui s'ouvre devant le jeune clergé; jamais un prêtre qui veut être à la hauteur de sa tâche ne sera trop instruit.

Mais, comme cette universalité scientifique n'est le privilège de personne, une œuvre apologétique ne peut être parfaite et répondre à tous les besoins, qu'autant qu'elle fera appel au concours de spécialistes qui pourront témoigner avec compétence en faveur de nos croyances, au nom de la science particulière qu'ils représentent. C'est sur cette donnée qu'a été établie la chaire d'apologétique de l'Institut Catholique de Paris, et les brillants succès de ses premières années suffiraient pour justifier le choix de cette méthode et en prouver l'excellence.

Aussi est-ce avec une joie profonde que nous voyons naître la *Revue Pratique d'Apologétique*, qui est disposée, elle aussi, à utiliser toutes les bonnes volontés et tous les talents. Cette nouvelle publication répond à un besoin social urgent. Conçue comme elle l'est, rédigée comme nous avons l'espoir qu'elle le sera, elle viendra au secours de beaucoup d'âmes inquiètes en raffermissant leurs convictions ébranlées, et elle fournira de précieux renseignements et d'utiles matériaux aux directeurs d'œuvres, aux publicistes, aux sociologues, aux prédicateurs, aux conférenciers et à tous ceux qui se dévouent à combattre le bon combat.

Nous lui souhaitons bon accueil, prospérité et longue vie!

P. L. PÉCHENARD.

ÉTAT PRÉSENT

DE

L'APOLOGÉTIQUE SCIENTIFIQUE

De toutes les sciences religieuses, la plus variable est l'Apologétique. Comme elle dépend des circonstances, elle change aussi avec elles. Ayant pour mission de défendre la vérité catholique, elle porte ses efforts du côté où se produit l'attaque, elle use des armes que lui fournit l'instant même où elle entre en lice. Figée, elle ne serait donc plus elle-même ; elle ne sert la religion qu'en s'adaptant toujours.

Mais, dans l'Apologétique, la partie la plus mobile est certainement celle qui regarde les sciences de la nature. La raison en est que, sur ce terrain, les découvertes ont été plus nombreuses et les progrès plus rapides que partout ailleurs : les questions se sont plus vite déplacées. Chaque nouvelle conquête a été exploitée par les libres penseurs comme un argument contre la foi chrétienne ; à chaque pas dans la voie du progrès, le changement des horizons a jeté dans le désarroi les âmes fidèles trop mal assises dans leur croyance. Les défenseurs de la foi, toujours vigilants, ont eu hâte de repousser les attaques, de calmer les inquiétudes. Mais, commandés eux-mêmes par les circonstances, ils ont pris successivement des attitudes très diverses, inégalement avantageuses.

A travers ces variations, il y a néanmoins tendance à prendre une position fixe, qui soit plus à l'abri des changements, plus indépendante des progrès que feront encore les sciences physiques et naturelles. C'est pourquoi la position présente de l'Apologétique a pour nous un double intérêt : elle nous donne l'attitude la plus digne que puisse prendre la foi en face des savants contemporains ;

elle nous engage dans une voie d'où il y a chance que nous n'ayons plus à sortir.

Pour mettre plus en relief ce que nous croyons être l'état présent de l'Apologétique scientifique, il y aura profit à noter les phases successives par lesquelles ont passé les relations de la science et de la religion. Nous en distinguerons trois principales : celle de l'alliance, celle du conflit, celle de la séparation.

I

L'alliance de la religion et de la science devait fatalement exister dans les commencements, soit parce que la religion absorba d'abord tout l'enseignement, soit parce que la religion elle-même ne peut être mise à la portée de l'homme autrement que contenue dans une enveloppe de connaissances humaines.

Si l'humanité a lentement conquis les diverses formes de civilisation, il en est une qu'elle posséda dès les débuts : la religion. D'accord avec la pensée chrétienne, l'histoire et la préhistoire nous disent, en effet, que la religion apparaît à l'origine de tous les peuples et précède toutes les institutions. A la religion, dès lors, il appartint de faire l'éducation primordiale de la famille, du clan, de la tribu, de la nation. A la religion fut dévolu l'office de l'enseignement, dans la mesure où il exista. Pendant de longs siècles, elle remplit, seule, la charge d'enseigner. Elle enseigna aux hommes tout ce qu'il leur importait de connaître, Dieu et la nature, leurs relations avec Dieu et avec la nature. Elle enseigna toutes choses avec l'autorité qui s'attache à la parole religieuse, et fut écoutée avec le respect qu'inspire toujours à l'esprit la docilité religieuse. Ainsi arrivaient aux hommes, dans les mêmes livres et dans les mêmes écoles, la science religieuse sur Dieu et la science humaine sur le monde. Qui ne voit combien leur alliance était étroite ?

Il n'en fut point autrement chez le peuple de Dieu. Si ce peuple privilégié, par une faveur spéciale de Dieu, fut choisi pour être le gardien providentiel de la vraie reli-

gion, du monothéisme et des promesses divines, l'enseignement qui se donna chez lui n'en fut pas moins mêlé de religion et de connaissances naturelles, ainsi qu'on le constate dans les Saintes Ecritures, principalement dans l'Ancien Testament.

De plus, si exclusivement religieux que voulût être un enseignement, il ne pourrait échapper à l'empreinte de la science et du langage ayantcours au temps où il se forme. Par exemple, étant donné que c'est la contemplation de la nature qui éveille en l'homme l'idée de Dieu, on ne saurait parler de Dieu sans parler aussi de la nature qui l'annonce, et on ne saurait parler de la nature autrement que suivant certaines conceptions, et suivant les conceptions reçues à l'époque même où on parle. Ici, encore, s'établit donc une intime union entre la science du monde et la science de Dieu. Et lorsqu'il s'agira d'exprimer Dieu lui-même, lui qui est l'ineffable, au-dessus de toutes nos expressions, il faudra bien emprunter au langage humain ses formules, ses métaphores, ses conceptions ; et comme notre langage est tout pénétré des images que nous suggère la nature et des idées qu'elle provoque en nous, on verra fatalement des éléments tirés de la science humaine se glisser dans la langue qu'emploie la science religieuse.

Il n'est donc pas surprenant que nos documents religieux, tant ceux de l'Ecriture que ceux des anciens Pères de l'Eglise, soient en quelque sorte mixtes, tout ensemble religieux et scientifiques. On ne cherche point à distinguer ce qui est la science du monde et ce qui est la science de Dieu : tout nous est présenté de la même main. Pour notre foi, cette main est divine, et tous ses présents sont vénérables.

Tant que seront admis parmi les hommes les systèmes scientifiques qui ont fait corps avec la parole divine, on lira sans trouble les pages bibliques et les livres des Pères. On ne s'étonnera pas d'entendre que la terre est plate, qu'elle est le centre du monde et qu'autour d'elle le soleil et les étoiles décrivent chaque jour des orbes immenses ; on y verra sans surprise que le monde est jeune, que l'humanité compte à peine quatre ou cinq mille

ans, et que le monde n'est sorti du néant que peu de jours avant l'apparition de l'homme. Des génies aussi clairvoyants que saint Augustin et saint Thomas d'Aquin ont lu et médité, sans inquiétude intellectuelle, les pages sacrées. Quoi d'étonnant? Ils retrouvaient dans la Bible les idées qu'ils avaient eux-mêmes sur le monde et sur l'origine des choses. Un conflit ne pouvait éclater entre l'esprit de l'homme et le livre de Dieu, que si la science humaine, en se développant, créait, au sujet du monde, des conceptions nouvelles en contradiction avec les conceptions anciennes. C'est ce qui est arrivé depuis le seizième siècle, et dès lors a été ouverte la phase du conflit entre la science et la religion.

II

Le grand essor des sciences date du XVIe siècle. A la suite de François Bacon, on se mit à observer de plus près la nature. Ce qu'en avaient dit les Anciens ne fut ni méprisé de parti-pris ni accepté de confiance, mais sévèrement contrôlé: on voulut voir soi-même, d'autant plus que la découverte d'instruments nouveaux permettait de pousser plus avant le regard.

Les yeux se portèrent d'abord sur le ciel, et les observations apportèrent bientôt à l'ancienne astronomie des changements profonds. Le firmament, sondé par le télescope, révéla d'incommensurables distances. Parmi les étoiles, qui apparurent comme autant de vastes mondes semés dans l'espace, le système solaire perdit de son importance. Dans ce coin étroit de l'univers où se meut le soleil, la terre devint très humble, n'étant qu'une planète qui gravite avec bien d'autres autour de son centre d'attraction. Une force inconnue, mais inhérente à la matière, règle avec harmonie les mouvements de tous les astres suivant des lois que Newton et Képler énoncent en termes admirablement simples. De cette structure dont on ébauche le plan, de ces mouvements cadencés dont on saisit maintenant le rythme, de la constitution physique et chimique des astres dont l'audacieux spectroscope scrute la nature, on déduit une cosmogonie nouvelle, qui tient

le monde présent pour un moment quelconque d'une évolution d'immense durée, qui a pris la matière diffuse à l'état nébuleux pour la conduire à un état final sur lequel les savants s'épuisent encore en conjectures.

La science a aussi considéré la terre. Le sol terrestre, fouillé pour les besoins de l'industrie, a révélé des secrets que l'antiquité n'avait pas soupçonnés. Semblables aux pages d'un grand livre, les couches qui le composent conservent imprimée en traits indélébiles l'histoire des temps où elles se sont formées. Ces traits, indéchiffrables au début, trouvèrent leur Champollion. Car les géologues, s'ils hésitent sur un grand nombre de points secondaires, sont du moins en état de nous tracer les grandes lignes de l'épopée terrestre. Ils nous disent que la terre est, depuis de très longs siècles, isolée de la masse solaire ; qu'elle a traversé une phase où elle brillait comme une étoile; que sur son sol lentement refroidi les océans se sont peu à peu formés, que les continents en ont graduellement émergé; que la vie y a paru et s'y est développée par degrés successifs; que l'homme, bien que tardivement apparu, présente néanmoins une assez haute antiquité; en un mot, que la nature terrestre, telle que nous l'avons sous les yeux, a été doucement élaborée par de longs siècles dont la durée nous échappe.

Voilà ce que nous dit la science contemporaine et de la structure du monde et de l'histoire de la terre. Il est manifeste que ni la Bible ni les Pères ne nous tiennent le même langage.

Aussi voit-on, depuis près de quatre siècles, tous les ennemis de l'Eglise catholique, les « libertins » au XVIIe siècle, les « philosophes » au XVIIIe, les « rationalistes » au XIXe, signaler et mettre en un relief choquant le conflit qui semble en résulter entre la science et la religion. Tant pour confondre les ennemis qui proclamaient la banqueroute de la foi, que pour rassurer les timides du dedans qui craignaient que la science n'eût ébranlé les colonnes de la croyance, les apologistes, nombreux, sont entrés en ligne, et ont présenté sous des formes diverses la défense de leur foi.

Que, dans ces luttes religieuses, il y ait eu des méprises,

de fausses manœuvres, des coups portés dans le vide, il ne faut pas en être surpris : c'est le sort de toutes les guerres, même de celles de l'esprit, qu'on n'arrive que par de longs détours et de rudes combats à la victoire qui décidera de la paix.

L'Apologétique a donc longtemps cherché un terrain de défense où elle fût inexpugnable.

Elle essaya d'abord le *littéralisme*, maintenant, suivant la rigueur de la lettre, les dires de l'Ecriture et des Pères, opposant ce qu'on appelait la science sacrée à la science profane. Mais on s'aperçut bientôt que cette position ne pouvait tenir, et que la science ancienne croulait sous les coups de la science nouvelle. Cette nouvelle science pénétra même si bien dans l'Eglise, sans y ébranler la foi, qu'elle y eut presque toujours les plus glorieux de ses promoteurs.

L'échec du littéralisme conduisit au *Concordisme*. Sous prétexte de mieux repousser tout désaccord entre la foi et la science, le concordisme prétend que l'enseignement scientifique de la Bible peut fort bien s'accorder avec l'enseignement scientifique des contemporains. C'est à la cosmogonie principalement qu'a été faite l'application de ce système. La cosmogonie aujourd'hui reçue, qui enseigne la lente formation du monde par l'évolution des forces naturelles, serait esquissée dans le premier chapitre de la Genèse. Ce récit biblique serait une vraie histoire, en parfait accord avec celle que la science moderne essaie de nous tracer.

Mais le concordisme, qu'il s'agisse de cosmogonie ou d'autres points bibliques, violente trop évidemment les textes et recourt à de trop nombreuses subtilités, pour présenter ce cachet de vérité qui emporte la conviction et rassure les esprits. Aussi n'a-t-il jamais désarmé les ennemis de la religion, ni définitivement calmé les inquiétudes des croyants.

III

Ces essais infructueux n'ont cependant point été inutiles ; car ils ont préparé les esprits à mieux saisir la

haute portée du principe apologétique si fécond qu'a énoncé Léon XIII dans son admirable encyclique *Providentissimus Deus*. Les écrivains sacrés, dit le Pontife de glorieuse mémoire, « peu préoccupés d'approfondir les secrets de la nature, décrivent les choses quelquefois et les rendent, ou avec des métaphores, ou selon le langage courant du temps, analogue à celui qui est employé encore aujourd'hui bien souvent dans la vie journalière, même entre les hommes les plus instruits eux-mêmes. Or, comme dans la manière ordinaire de parler, on exprime tout d'abord les choses telles qu'elles tombent sous les sens, ainsi l'écrivain sacré (cette remarque est aussi du Docteur angélique) s'est conformé aux apparences sensibles ; c'est-à-dire que Dieu, parlant aux hommes, a approprié son langage à leur intelligence, en s'exprimant à la manière humaine ». Au sujet des Pères, Léon XIII ajoute : « Ceux-ci, en raison des idées de leur temps, n'ont pas toujours peut-être interprété si exactement les passages qui concernent les choses de la nature, qu'ils n'aient émis certaines opinions qui ne paraissent plus probables aujourd'hui [1] ».

Cette règle, donnée par le chef même de l'Eglise, est souveraine pour résoudre le conflit soulevé depuis des siècles entre la Bible et la science. Cherchez dans la Bible et dans les Pères, nous dit le pape, non point la science qui s'élabore aujourd'hui, mais la science qui avait cours au moment où parlaient ces auteurs, mais l'expression fidèle des apparences qui en tout temps frappent les regards. La Bible et les Pères enseignent la religion, et, pour parler de Dieu et de nos devoirs envers Dieu, lorsqu'ils ont eu à s'exprimer sur les choses de la nature, ils ont emprunté les connaissances et le langage qui étaient en usage de leur temps. Ils ne disent point que le regard humain ne pénétrera pas plus avant dans les secrets de la nature : ils énoncent seulement ce qui était connu, du monde physique, à l'époque où ils écrivaient. Au point de vue scientifique, ils témoignent donc fidèlement de l'état où étaient les esprits de leur temps : rien de plus.

1. Encyclique *Providentissimus Deus*, traduction empruntée aux *Etudes*, 1894, t. LXI, p. 15-16.

Par exemple, la Bible dit, et les Pères après elle, que le soleil tourne autour de la terre, tandis que la science contemporaine tient pour démontré que c'est la terre qui tourne autour du soleil. Il y a là une apparente contradiction entre la Bible et la science, et c'était la cause du conflit. La contradiction n'existe qu'entre la science antique, dont la Bible a été l'écho, et la science contemporaine. La Bible a emprunté la science du passé, elle a parlé suivant les apparences ; si elle se rédigeait de nos jours, les écrivains sacrés enseigneraient la même religion dans les termes qui ont cours dans notre monde, des lettres et des sciences. Que le soleil tourne autour de la terre, ainsi que le disent les apparences, ou que la terre tourne autour du soleil, comme l'a découvert une observation moins superficielle, il reste toujours que l'univers proclame la gloire de son Auteur, et qu'à notre Créateur nous avons à rendre des devoirs de religion.

Qu'il s'agisse de la structure ou de l'origine du monde, il n'est donc plus question de chercher comment les expressions bibliques s'accordent avec les hypothèses aujourd'hui couramment enseignées. Nous prenons telles qu'elles sonnent, et dans leur sens obvie, les paroles inspirées, et nous disons qu'elles rendent avec fidélité la science du passé, et que l'Esprit-Saint a jugé bon de nous transmettre la révélation et la vie religieuse sous cette humble écorce de connaissances humaines. Notre enseignement religieux, qui jaillit de la Bible et des Pères comme de ses sources fécondes, ne prend-il pas, en traversant les siècles, comme une enveloppe nécessaire, le langage et les idées communément reçues à chaque époque ? Autant nous avons conscience de ces adaptations de surface, autant nous sommes assurés que le fond demeure et que la vie reste identique à elle-même.

La science du monde ne nous apparaît donc plus aussi liée à la croyance religieuse. Dans nos documents sacrés, nous savons donc isoler l'élément religieux de l'élément scientifique, la liqueur divine qui nous vivifiera de la coupe dans laquelle elle nous est présentée. Non pas que nous devions prétendre que c'est la main divine qui nous présente la liqueur et une main humaine qui nous

présente la coupe : car tout est inspiré, et tout nous vient de Dieu, et la vie et l'enveloppe. Mais nous cessons d'être troublés de ce que l'écorce est caduque et doive être, avec le temps, remplacée par une autre.

Cette position nouvelle, qui nous est indiquée par l'Eglise elle-même, semble donc mettre fin au conflit. Cette phase, que nous appelons phase de séparation, sera donc celle où la paix sera définitive dans les esprits, puisque la science et la religion seront, non opposées, mais juxtaposées, et que les variations de l'une ne sauraient plus faire échec à la stabilité de l'autre.

J. GUIBERT.

LES APOLOGISTES ANGLAIS[1]

La valeur de l'apologétique de Newman

Le premier mouvement quand on entend parler de la Pensée catholique en Angleterre est toujours un peu d'étonnement. L'histoire de l'Eglise d'Angleterre depuis la Réforme se divise en deux périodes, l'une de persécution, coupée de rares accalmies, l'autre de lente réparation, aussi peu favorables l'une que l'autre à l'éclosion d'une pensée originale. Il va sans dire qu'on ne songe guère à philosopher et à écrire lorsqu'on est traqué, méprisé et pauvre comme l'étaient les catholiques anglais d'Elisabeth à Georges IV. Et aujourd'hui, trois quarts de siècle après l'édit d'émancipation, l'Angleterre peut bien être devenue, pour les catholiques, un pays d'espérance, un pays jeune comme l'Amérique, une terre de refuge pour les exilés et la patrie de la liberté religieuse ; une cathédrale catholique peut bien élever sa tour dans Westminster à quelques pas de la vieille abbaye qui entend et reconnaît ses cloches ; des écoles catholiques peuvent fleurir avec l'appui et l'argent du gouvernement dans les villes où naguère se dissimulaient les « maisons de messe » ; cette vie nouvelle, entretenue et activée tous les jours par des conversions plus ou moins éclatantes, signifie bien plutôt apostolat, ministère pastoral, travail sans trêve et constant besoin d'argent que spéculation et réflexion.

Il y a cependant en Angleterre une théologie catholique originale et forte. Longtemps avant M. Loisy, les problèmes principaux de l'apologétique, avaient été posés dans ce pays avec une étonnante clairvoyance, et c'est peut-être là qu'aujourd'hui encore on les discute avec le plus de franchise, de désintéressement et d'attachement véri-

1. On retrouvera ces quelques pages dans un livre qui paraîtra prochainement à la librairie Lecoffre sous le titre de « La pensée catholique en Angleterre ». Elles servent ici d'introduction à une série d'études que le même auteur doit donner à la « Revue pratique d'Apologétique ».

table à l'Eglise. Moins peut-être que partout ailleurs l'intérêt qui s'attache à ces graves questions descend des quelques hommes qui les traitent en maîtres, à la masse qui les environne. Mais cette indifférence, facilement explicable par les raisons que je disais plus haut, n'ôte rien à la valeur des solutions proposées par l'élite.

D'où vient donc, si on les connaît chez nous, qu'elles y sont à peu près anonymes ? Une lumière si vive peut-elle éclairer le monde sans qu'on s'avise de remonter à sa source ?

Ceci n'est guère une difficulté. Il faut dire que si les questions qui dominent la philosophie religieuse étaient plus généralement connues, les noms des quelques Anglais qui les ont étudiées, celui surtout de l'homme de génie qui le premier y a fait réponse, seraient beaucoup moins ignorés. Mais cette explication banale n'est pas la seule. On se doute à peine de l'existence en Angleterre d'un mouvement théologique d'une importance souveraine, parce qu'on est attentif uniquement au mouvement religieux qu'on appelle, sans trop se préoccuper de nuances pourtant marquées, Puséyisme, Ritualisme, ou simplement Mouvement d'Oxford. Qu'on me permette de le redire une fois de plus, le rapprochement qui s'est fait à partir de 1850 entre l'anglicanisme et Rome, le retour de parties nombreuses de l'Église anglaise à des pratiques catholiques, est un épisode intéressant de l'histoire des hérésies, et une curieuse démonstration par le fait de l'impuissance d'une communauté religieuse à se passer du principe d'autorité : au point de vue plus élevé de l'expansion doctrinale du catholicisme il paraît presque négligeable. Son histoire relève surtout de la psychologie religieuse et devrait être écrite comme celle de Port-Royal. Quand on cherche à la rejoindre à celle plus générale du développement intérieur du catholicisme, on voit bientôt que les points de contact sont peu nombreux. Assurément, si tous les Anglicans, c'est-à-dire, outre plusieurs millions de fidèles, des collèges, des universités, et tout un clergé instruit redevenaient subitement Romains, cet événement aurait un effet considérable sur l'avenir théologique du catholicisme, car des méthodes

de pensée et de recherche, qui luttent encore pour obtenir droit de cité parmi nous, se trouveraient établies sans effort, ni effroi. Mais ce retour n'a jamais été qu'un rêve. Ce qu'on peut espérer avec beaucoup d'optimisme, c'est tout au plus la conversion des fractions de la Haute Eglise groupées sous l'étiquette peu flatteuse de Ritualisme ; et quel avantage intellectuel résulterait pour les catholiques de l'accession d'un corps religieux respectable à plus d'un titre, mais qui s'attache, le plus souvent, à des pratiques et parfois à des préjugés ? C'est pourtant à la probabilité de cette réunion qu'on songe presque uniquement en France, quand il est question de l'état religieux de l'Angleterre, et cette attention exclusive a un détail, parce qu'il est gros et tire le regard, fait oublier le point vital où le catholicisme s'est trouvé en contact, dans ce pays avec tout l'essentiel de la pensée moderne [1].

Combien de lecteurs de l'*Apologia* aperçoivent le philosophe derrière le controversiste ? Personne n'a pâti de l'importance excessive donnée au mouvement anglo-catholique autant que l'homme même qui en a été l'auteur principal. Il arrive journellement, en effet, que Newman, envisagé uniquement dans sa conversion, est méconnu sous les aspects plus hauts de son intelligence et de son influence profonde, et, — chose bien autrement fâcheuse, — il n'est pas inouï qu'après avoir excité l'admiration et l'enthousiasme, il soit victime d'un retour injuste et déplorable dans les esprits mêmes qui ont le plus subi son charme.

On ne lit pas l'*Apologia* sans être enveloppé peu à peu par la séduction qui émane de toutes les pages du livre. Quand on a été élevé surtout dans les principes formalistes qui font en France comme un réseau serré autour de l'âme de l'enfant, l'atmosphère de recherche libre mais passionnée de vérité qui entoure l'histoire des quarante premières années de Newman, cause une sorte d'ivresse. Sa religion, la plus vécue qui fut jamais, ne lui est pas livrée toute faite dans une forme déterminée depuis des siècles : il la découvre, article par

1. Les livres de M. Thureau-Dangin, bien que se bornant à l'histoire, corrigent beaucoup ce point de vue.

article, et se l'assimile, tantôt avec ravissement, tantôt dans la tristesse d'une illusion chère s'en allant à regret pour lui faire place. Le lecteur catholique ne peut voir l'effet extraordinaire produit dans une intelligence si noble par les dogmes qui lui sont familiers — trop souvent jusqu'à l'indifférence, — sans faire sur lui-même un retour étonné. Il sent ce qu'il y a de vie latente dans les vérités qu'il a laissé sommeiller en lui : son trésor lui paraît plus précieux dans les fines mains où il croit le voir pour la première fois. Car il n'y a presque pas une figure dans l'*Apologia* à laquelle on ne voulût ressembler : le mélange d'austérité monastique, de culture raffinée et de passion religieuse qui fait le charme d'Oxford dans ces années de renaissance les embellit toutes. Quand on a conduit l'auteur jusqu'à la page baignée de bonheur un peu mélancolique où il se sent dans la possession complète et définitive de la vérité, mais séparé de tout son passé, on éprouve une fierté et une reconnaissance : on est à la fois ravi et humilié d'être partie intégrante de l'Eglise qui a séduit une âme et une intelligence si rares.

Cette impression est la même dans tous les esprits qui acceptent les principes fondamentaux du christianisme, ou tout au moins qui comprennent qu'on les accepte. Quiconque ne doute pas que Dieu aie parlé au monde par Jésus-Christ et lui parle encore aujourd'hui par l'Eglise, s'inclinera respectueusement devant la décision qui a fait Newman catholique. Mais, à notre époque de critique universelle, il ne manque pas d'hommes à remettre en question ces bases essentielles de la religion révélée. Il est bon d'étudier leur état d'esprit pour mieux comprendre un peu plus tard par quel côté de son intelligence et de son œuvre Newman peut leur être utile à eux-mêmes.

L'objection antichrétienne se présente chez les individus, comme dans l'histoire sous deux formes : une forme négative et une forme positive incomparablement plus dangereuse. La première est l'objection du XVIII[e] siècle, renouvelée de Celse et aussi complète dans le *Testament du Curé Meslier* que dans l'Encyclopédie. C'est essentiellement une raillerie méprisante et souvent grossière des mystères et de la Bible. Elle est éparse sous mille

formes dans l'œuvre de Voltaire, appuyée dans quelques rares articles philosophiques ou dialogues sérieux, de raisons plausibles et positives qui annoncent la critique du siècle suivant; le plus souvent superficielle, inintelligente, et dont la méchanceté ferait bientôt sentir la faiblesse, si une verve rabelaisienne ne lui donnait les apparences de la vigueur. L'insultant dédain pour les mystères habituel aux déistes (qui acceptaient sans hésiter la personnalité de Dieu et la liberté humaine), n'a pas toujours un grand effet sur les chrétiens, plus nombreux qu'on ne pense, qui les lisent dans des éditions allégées ou dans les extraits des journaux socialistes. Aujourd'hui l'enseignement de la science concourt avec celui de l'Eglise à faire accepter partout la notion du mystère, et les dogmes chrétiens se défendent dans l'esprit des simples par l'aspect métaphysique qu'ils ont presque tous revêtu. Il faut une complicité très active de la volonté pour que la lourde plaisanterie d'un rédacteur de l'*Action* ou le badinage de Voltaire lui-même fasse échec, dans la croyance d'un homme élevé chrétiennement, aux affirmations qu'il a vues, dès l'enfance, inséparables de la sainteté...

Il est un autre état d'esprit qui correspond au progrès scientifique du siècle suivant. Le besoin constant du XIX[e] siècle a été d'expliquer, de trouver des causes et des lois. Il y a réussi sur certains points et dans des limites assez étroites, d'une manière merveilleuse : les sciences de la nature, — une fois admises les hypothèses sur lesquelles elles reposent toutes, — et les sciences historiques, offrent une rigueur ou ont atteint une divination extraordinaires. D'innombrables savants ont accepté la lente et austère méthode qui demande tout à l'induction, à l'expérience, au document vérifié, contrôlé, comparé et interprété. Leur patience et, dans plus d'un cas, leur génie, sont parvenus à traduire et à relier des phénomènes sans nombre, à en marquer la cause et l'effet. Malheureusement leur patience et leur sincérité mêmes les ont habitués à se méfier de toute explication autre que celle des phénomènes et à ne chercher d'autres causes que ce qu'on appelait, dans l'ancienne métaphysique, les causes secondes : c'est l'état d'esprit posi-

tiviste. Il est incomparablement plus sincère, plus droit, plus intelligent que la critique exclusivement négative, insultante et grossière du XVIIIe siècle ; quand il s'agit d'histoire ou de psychologie religieuse, il ne va même pas sans sympathie ; cependant sa méfiance de la métaphysique en fait quelque chose d'incomplet, de court et de bourgeois. Les deux tendances se trouvent juxtaposées et très apparentes dans les ouvrages de Renan. On explique le christianisme comme on explique tout le reste ; l'expression actuelle du dogme et sa métaphysique s'explique par le triomphe de l'Aristotélisme au XIIIe siècle, la constitution et la hiérarchie de l'Eglise par Rome et l'Empire, les sacrements par des restes de pratiques légales et de cérémonies païennes, la tendance universaliste du christianisme par le génie de saint Paul et son contact avec les Gentils, l'enseignement de Jésus lui-même par les prophètes et par des croyances apocalyptiques flottant dans l'air de son temps. Mais on explique aussi l'idée de Dieu par l'animisne et le fétichisme, et l'univers lui-même, avec les manifestations saisissantes de la conscience et de la vie, par la force de la matière et quelques zéros ajoutés au chiffre des siècles qui nous séparent de la nébuleuse primitive. Par des circonstances exceptionnellement favorables aussi...

Que l'on subisse l'influence de la critique négative ou de l'explication positiviste, si l'on revient à Newman, homme d'église, et protestant converti, sans se douter de l'existence de Newman philosophe, on le regardera de haut. L'*Apologia*, sauf quelques passages prophétiques difficiles à voir quand on n'est pas averti, semble être d'un homme pour qui les difficultés modernes n'existent pas. Toute l'évolution qui y est racontée se fait à l'intérieur du christianisme. Newman part non seulement de l'existence de Dieu et de la divinité de Jésus-Christ, mais même de la divinité de l'Eglise et du caractère providentiel de ses notes : ce qu'il cherche, et le seul point sur lequel portent ses doutes, c'est si le courant surnaturel chrétien passe dans une seule Eglise ou dans toutes les branches sorties de l'Eglise primitive. Sa méthode est purement la méthode théologique, tantòt

l'appel à la tradition, tantôt l'analyse de la note d'unité. Il apparaît savant historien, mais bien plutôt controversiste que philosophe. Quand on se débat avec les difficultés accumulées de la philosophie moderne, l'exégèse et l'histoire critique des dogmes, on trouve peu d'aide aux arguments d'un homme dominé exclusivement par des principes supposant la révélation. Peu à peu on s'étonne qu'il aie pu vivre vingt-cinq ans dans une université, en gouverner une autre pendant sept années, sans que la vague de l'esprit moderne l'aie touché ; le pathétique de son histoire intellectuelle et religieuse souffre de cette constatation ; l'homme dont le souvenir et l'exemple avaient été un secours moral si puissant, devient indistinct dans le passé qu'on laisse à jamais derrière soi.

Newman n'est pas la victime uniquement de l'importance exagérée donnée au mouvement religieux d'Oxford. Une particularité de ses écrits explique comment l'*Apologia* qui devait être l'histoire de son esprit n'est que l'histoire de ses opinions religieuses. Par un effet sans doute de son incroyable souplesse intellectuelle, Newman apparaît différent de lui-même dans chacune des parties de son œuvre. Sauf le style qui se reconnaît dans les moindres pages — en dehors de sa correspondance — il ne garde rien de lui-même que ce qui va directement au sujet qu'il traite. Ses lettres même ont une physionomie toute différente de l'essai d'autobiographie qu'on y a joint, et celui-ci ne ressemble en rien à l'*Apologia.*

Dans ses travaux théologiques et historiques, dans ses sermons surtout, il a un tel oubli de soi, un si absorbant souci d'instruire, une puissance shakespearienne si grande de se projeter tout entier au dehors, qu'à la réserve d'une ampleur gracieuse et d'une clarté douce qui enveloppent toutes ses paroles, on croirait changer d'auteur chaque fois qu'on change de volume. Il ne faut donc pas s'étonner outre mesure que l'*Apologia* devant être l'histoire et l'explication de sa conversion, il ait omis aussi complètement que s'ils n'eussent pas existé, plusieurs points qui l'occupèrent cependant toute sa vie et ceux peut-être où son génie apparaît le plus libre et le plus ailé. L'*Apologia* ne contient aucun renseignement

sur la composition des *Sermons d'Université*, et, à part quelques rapprochements fortuits, pas une page n'y pourrait faire soupçonner que l'auteur préparât à ce moment même, la *Grammaire de l'Assentiment*. On comprend dès lors que, à moins de circonstances heureuses qui conduisent à faire une étude plus approfondie de l'œuvre de Newman, on n'imagine guère devoir y trouver les éléments essentiels d'une solution aux difficultés modernes. Cette solution s'y trouve cependant. Quiconque comparera les idées dominantes dans les six derniers *Sermons d'Université*, l'*Essai sur le Développement*, et la *Grammaire de l'Assentiment* avec les tendances générales de la philosophie, de l'histoire et de la psychologie modernes, sera frappé de voir à quel point le progrès du dogme catholique et de la psychologie religieuse peut concorder avec celui de l'esprit humain.

On ne peut absorber utilement ces livres que si l'on a dépassé la phase positiviste. Ils sont faits pour les esprits désireux d'autre chose que de la sommaire et banale explication des phénomènes. Il faut, pour en tirer parti, au moins le scepticisme scientifique de M. Poincaré, ou le sentiment du mystère universel de M. Balfour, ou simplement le bon sens de Huxley, en tous cas une certaine inquiétude de ce qui fait le dessous des phénomènes et non une certitude sereine que l'univers n'a qu'une seule face et que nous la voyons toute entière. Il ne faudrait pas croire un seul instant que Newman étant catholique fait des *concessions* à la philosophie moderne, qu'il s'avance un peu vers elle pour l'attirer plus sûrement à son tour. Je montrerai plus tard que Newman ignorait presque tout de la philosophie contemporaine, qu'il se croyait et paraissait souvent être dogmatique et étroit, et que c'est à son insu, sans aucun calcul, qu'il résumait toutes les tendances de la pensée d'aujourd'hui. Son cas est unique et extraordinaire : jamais génie n'a moins dépendu de son milieu ni mieux démontré l'insuffisance des théories littéraires de Taine. L'incroyant qui viendrait donc à lui avec la méfiance d'un homme averti craignant d'être dupe d'un faux libéralisme, courrait grand risque d'avoir l'air fort

sot. Newman est au plus profond de la pensée la plus moderne et il faut faire un effort d'humilité, se persuader qu'on est rationaliste, retardataire, empêtré de formules et aveuglé d'œillères, quand on veut sincèrement le suivre. On le sent, du reste, soi-même, assez tôt, quand on ouvre les *Sermons d'Université* sur la théorie de la Croyance ou les chapitres de la *Grammaire* sur la Logique Spontanée et le Sens Illatif. On sent que cet homme lit couramment dans le livre de l'âme où nous n'apercevons que des lambeaux de phrases à la faveur d'éclairs rapides [1].

Il faut avouer qu'à première vue, une sorte d'incertitude accompagne inévitablement cette idée de la mutabilité des aspects de la vérité. L'ancienne théologie avait une apparence autrement solide. L'histoire ne la préoccupait pas. Elle exposait une doctrine dont les origines importaient moins que la teneur et elle l'imposait d'autorité. Les traités apologétiques portaient le nom de « Démonstration chrétienne » et, en vérité, les innombrables auteurs qui les refaisaient, les uns après les autres, avec une rigueur croissante, prétendaient bien *démontrer* la divinité du christianisme. Au fond ils croyaient qu'à moins de dispositions intellectuelles perverses ou anormales, le miracle et la prophétie ne laissaient pas de place au doute. Le rôle de la grâce dans l'acte de foi se réduisait à écarter ces dispositions fâcheuses. En somme, il y avait dans leur idée de la foi, comme dans celle qu'ils se faisaient de la doctrine elle-même, un élément intellectuel prépondérant.....

Pour Newman l'adhésion du croyant est libre. La foi est une certitude non métaphysique mais morale, pour laquelle il faut des sacrifices. Ces sacrifices sont de deux sortes : les uns intellectuels, les autres affectifs. Newman renonce d'avance à amener à la religion un esprit en garde contre certains postulats indispensables. La croyance en Dieu, à l'immortalité de l'âme, au libre arbitre, à l'existence du péché et de la vertu, à la possibilité d'une révélation et d'un médiateur entre Dieu et l'homme, est une base pre-

1. L'auteur entre ici dans des considérations intéressantes sur la question du développement doctrinal. Nous ne les reproduisons pas, devant publier très prochainement sur le même sujet des études de M. l'Abbé Bainvel, professeur à l'Institut Catholique de Paris.

mière qu'il ne se charge pas de poser dans une intelligence récalcitrante. Même ces postulats acceptés, il ne pense pas que la foi suive infailliblement. Il dit à plusieurs reprises que la foi est un « état moral » (*an ethical state*), c'est-à-dire auquel concourent des influences autres que celles communément appelées intellectuelles. On les résumerait toutes dans un certain désir de croire dont la genèse est difficile à voir et dont l'analyse est compliquée. Les circonstances d'état moral et physique, le sérieux habituel des pensées, l'éloignement de la dissipation et des folies, la maladie et la santé, la souffrance ennoblissante, l'âge, le lieu, les influences ataviques de toutes sortes y entrent pour une très grande part, et le rôle de la grâce est surtout considérable dans cette disposition générale de la scène. Les mêmes arguments qui ne toucheraient aucunement dans un état moral donné paraîtront irrésistibles dans un autre : c'est une vérité d'expérience, un fait que tout homme a vérifié en lui-même bien des fois.

Dira-t-on que ces sacrifices d'intelligence et de volonté ôtent à la foi toute valeur rationnelle ? On pourrait peut-être le dire si l'élément affectif n'entrait en jeu que dans l'acquisition de la vérité religieuse. Mais la philosophie la plus en faveur aujourd'hui, celle de M. Bergson, et en Amérique, de M. William James, est d'accord avec l'analyse intuitive de la *Grammaire de l'Assentiment* pour faire de toute idée qui n'est pas une simple formule l'aboutissement d'une opération de l'âme toute entière et non pas uniquement ce qu'on appelait une opération intellectuelle. Le raisonnement se fait par des sortes de soulèvements que la conscience constate, mais dont les préliminaires et la formation lui échappent : tout tend à prouver que dans les opérations complexes dont le cerveau est le siège, le cerveau tout entier est intéressé, et qu'isoler les facultés les unes des autres est un reste de scolastique. Newman a vu cela mieux que personne, mais plusieurs catholiques en ont aussi été frappés. M. Ollé-Laprune, avant M. Blondel, avait compris l'utilité apologétique d'une théorie qui fait du raisonnement une opération indescriptible et incommunicable. Elle autorise le croyant à récuser l'adversaire de sa foi,

tant que celui-ci n'a pas éprouvé les chocs psychologiques de toute nature qui l'ont conduit à croire. Il ne suffit pas, en effet, de se faire exposer une doctrine pour être à même de la juger et de la discuter. Si l'on veut être juste envers elle, il faut la voir dans l'atmosphère où elle a pris naissance, et cette atmosphère n'étant jamais exclusivement intellectuelle, on ne s'en rend pas compte à moins de sympathie, c'est-à-dire d'une expérience personnelle et sensible.

Si donc, dans la doctrine newmanienne, l'exposition du christianisme semble perdre de sa précision, en revanche son acquisition et sa défense deviennent moins rationalistes et plus faciles : la philosophie de l'action vient au secours de la philosophie de l'histoire, et refait du christianisme éminemment une doctrine vivante au lieu d'un système.

A mesure qu'on étudiera la *Grammaire* et les *Sermons*, on verra que Newman avait devancé de quarante ou cinquante ans les efforts que nous voyons faire pour desserrer les liens où le catholicisme semblait enfermé et lui rendre une liberté telle que son adaptation se fait comme d'elle-même. Il est surprenant que seuls quelques catholiques aient vu ce que ses écrits renfermaient de pensées fécondes et utilisables par tous leurs aspects. Il est plus surprenant encore que les philosophes de profession qui sont venus lentement aux idées qui lui étaient familières ne citent jamais son nom et qu'il ait fallu l'admiration universelle excitée par son style, pour ramener l'attention sur une philosophie qui était une révolution, non seulement au point de vue religieux, mais même au point de vue purement psychologique de la genèse de l'idée. Si l'on peut s'étonner que Newman ait été totalement inconnu du grand nombre dans ce qui fait son originalité, il ne peut que paraître raisonnable et naturel que ceux qui le connaissent et l'apprécient soient véritablement ses disciples. Son influence s'étend trop loin pour qu'on en sorte sans y perdre. On la retrouvera à chaque instant, dans les écrivains que nous devons étudier. Il est et restera longtemps le maître du chœur pour tous ceux qui ont confiance dans la vitalité du catholicisme...

Ernest DIMNET,
Agrégé de l'Université.

Questions et réponses

Cette seconde partie de notre Revue sera immédiatement pratique. Nous désirons qu'elle soit très vivante, et qu'elle réponde, avec le plus de précision possible, à tous les besoins de nos lecteurs. Nous souhaitons que tous ceux qui nous liront, conférenciers ou catéchistes, aumôniers des collèges ou directeurs des œuvres de jeunesses, entrent en relations directes avec nous; qu'ils sollicitent de nous des indications bibliographiques, des plans de conférences; qu'ils nous fassent part des objections qui leur sont le plus fréquemment posées, ou dont la solution leur paraîtra plus délicate. Nous répondrons, dans le corps de la Revue, à toutes les questions présentant un intérêt général, et, dans la mesure de nos forces, par correspondance privée, à toutes les autres.

LA CONDAMNATION DE GALILÉE

Est-il possible de montrer que, dans l'affaire de Galilée, l'Eglise :
1° n'a point compromis son infaillible autorité ;
2° n'a point entendu mettre d'entraves à la liberté des recherches scientifiques ?

I. — Galilée fut condamné par le Saint-Office comme « véhémentement soupçonné d'hérésie, c'est-à-dire d'avoir cru et soutenu une doctrine fausse et contraire aux divines Ecritures, à savoir que le soleil est le centre du monde et qu'il ne se meut pas d'Orient en Occident, et que la terre se meut et n'est pas le centre du monde ». Bien que la doctrine qu'il soutenait ait été qualifiée « d'hérésie » par les théologiens

officiels, il ne fut pas lui-même condamné comme « hérétique », mais seulement comme « véhémentement soupçonné d'hérésie », parce qu'on ne put faire la preuve qu'il eût adhéré intérieurement à la doctrine censurée.

La responsabilité de la condamnation ne remonte pas uniquement aux membres du Saint-Office. Les décrets de cette congrégation tirent habituellement leur origine et leur force du pouvoir papal. Et cela est surtout visible lorsque le pape intervient personnellement dans les décisions, soit en présidant lui-même la séance et en rendant le décret dans le sein de la congrégation, soit en l'approuvant, hors de la séance, et en ordonnant qu'il soit mis à exécution. C'est ce qui est arrivé dans l'affaire de Galilée. Les papes Paul V et Urbain VIII sont intervenus directement pour faire porter la sentence de condamnation. La condamnation de Galilée et la censure officielle de la théorie copernicienne en 1616 et en 1633 sont donc, à quelque degré, des actes de l'autorité papale et par conséquent des actes du chef de l'Eglise enseignante.

L'infaillibilité de l'Eglise n'est cependant pas compromise par ce coup d'autorité. On sait comment le privilège de l'infaillibilité a été conditionné par le Concile du Vatican. Il s'en faut que tous les actes, même doctrinaux, des papes jouissent de ce privilège. Le souverain Pontife n'est infaillible « que lorsqu'il parle *ex cathedra*, c'est-à-dire lorsque remplissant sa charge de pasteur et de docteur de tous les chrétiens, en vertu de sa suprême autorité apostolique, il définit qu'une doctrine touchant la foi ou les mœurs doit être crue par l'Eglise universelle ». Or ces conditions ne se trouvent pas remplies dans la condamnation qui frappe Galilée et sa doctrine.

D'une part, la censure dirigée contre la théorie copernicienne ne se rencontre que dans les considérants des décrets de 1616 et de 1633. Et l'on sait que les considérants ne font point partie intégrante des définitions. La sentence qui atteint la doctrine préconisée par Galilée n'offre donc pas les caractères d'une définition infaillible.

D'autre part, la forme du décret de 1616 et de la sentence de 1633 n'est pas en rapport avec une définition de cette sorte. Dans une définition *ex cathedra*, c'est le pape qui parle en personne ; il peut prendre avis des Congrégations, mais alors leur jugement n'a d'autre portée que celle d'une simple consultation ; la sentence proprement dite est son œuvre à lui. Or dans les procès de 1616 et de 1633 l'on suit une

marche tout autre; le pape ordonne, mais le Saint-Office agit; c'est le Saint-Office qui prononce le jugement. Si l'infaillibilité est une prérogative incommunicable, il est manifeste qu'une telle décision, même autorisée par le pape, ne saurait être infaillible.

Quoi que l'on puisse donc penser de la sentence qui a frappé Galilée et la doctrine copernicienne, et bien qu'il faille, à certains égards, en faire remonter la responsabilité jusqu'aux papes Paul V et Urbain VIII eux-mêmes, il n'y a pas lieu d'en tirer une objection sérieuse contre le dogme de l'infaillibilité de l'Eglise.

II. — D'après certains ennemis de l'Eglise, la condamnation de Galilée aurait arrêté non seulement les recherches propres à achever la démonstration du système copernicien, mais encore le progrès des sciences mathématiques et astronomiques en général; et il faudrait voir là le fait de l'hostilité marquée des théologiens et des congrégations romaines contre la science.

Que l'Eglise soit systématiquement hostile au progrès des sciences, c'est une légende odieuse qui ne mérite pas qu'on la réfute. Cf. sur ce sujet, la Constitution *Dei filius*, cap. IV, du Concile du Vatican et l'Encyclique *Æterni patris* (4 août 1879) du pape Léon XIII.

En fait, au temps même où les congrégations romaines poursuivaient la théorie copernicienne, les sciences mathématiques et astronomiques prenaient, sous les yeux de l'Eglise qui les encourageait, un extraordinaire essor. A Bologne, ville pontificale, brillaient deux mathématiciens de mérite, Ricci et Montalbini; un physicien de premier ordre, le P. Grimaldi, qui découvrit la diffraction de la lumière. A Rome même, Cassini découvrait les satellites de Saturne, Magalotti étudiait les comètes, et le P. Plati faisait ses remarquables observations sur les éclipses de soleil; les PP. Kircher, Fabri et Gottignies portaient très haut la renommée du Collège romain; Campani et Divi construisaient les télescopes dont Cassini se servait pour ses découvertes.

Galilée lui-même, dont le champ de travail se trouvait circonscrit après sa condamnation, continua néanmoins le cours de ses recherches astronomiques. En 1637, il découvre la libration de la lune; en 1638, il publie son grand ouvrage intitulé : *Discorsi et demostrazioni matematiche intorno due nove scienze attenenti alla mecanica e ai movimenti locali,* qu'il appela « le recueil des études de toute sa vie ».

Il est vrai que l'autorité ecclésiastique interdisait à Galilée de traiter désormais la question « de la mobilité de la terre et de la stabilité du soleil ». Mais, en portant cette défense, le pape et les congrégations romaines ne croyaient nullement prendre une mesure préjudiciable au progrès des sciences. C'est au nom de la science, au contraire, aussi bien que du dogme catholique (au nom d'une fausse science, si l'on veut, mais d'une science estimée incontestablement vraie), que les juges de Galilée, partisans d'Aristote et de Ptolémée, portèrent leur sentence. Leur grand tort n'est pas de n'avoir point cru à la science, mais d'y avoir accordé une confiance excessive. Qu'on leur reproche d'avoir inféodé la doctrine catholique à un système scientifique suranné, soit ! Mais il serait souverainement injuste de prétendre qu'ils aient voulu mettre des entraves à la liberté des recherches scientifiques.

Leur sentence jeta, à coup sûr, le désarroi dans quelques esprits ; témoin Descartes qui prit peur. Mais tous les savants catholiques se ressaisirent bientôt ; bientôt il fut admis, même par les adversaires de la théorie copernicienne, que si « la démonstration physico-mathématique incontestable du mouvement de la terre n'était pas encore définitivement trouvée, cette démonstration chacun était libre de la chercher ». Et quand cette démonstration fut faite, Rome l'accepta, comme elle accepte toutes les vérités scientifiques démontrées. Toutefois la sentence doctrinale qui frappait Galilée et la doctrine copernicienne ne fut formellement rapportée que le 25 septembre 1822.

Bibliographie. — Le texte de la condamnation se trouve en latin dans Riccioli, *Almagestum novum*, éd. Bologne, 1653, t. II, p. 496 et suiv. ; en italien (original), dans Venturi, *Memorie e lettere inedite finora o disperse di Galileo Galilei*, Modène, 1821, t. II, p 171 et suiv. Le P. Grisar donne les deux textes en regard dans *Galileistudien*, Regensburg. 1882, p. 131-137. Les pièces du procès ont été publiées entièrement en 1877, par H. de l'Epinois. *Les pièces du procès de Galilée*, Rome et Paris, Palmé, et par von Gebler, *Die Acten des Galileischen Processes*, Stuttgart, Cotta. A consulter sur la question, outre les *Galileistudien* du P. Grisar, *La question de Galilée*, par Henri de l'Epinois, Paris, 1877 ; *Il processo originale di Galileo Galilei*, par Berti, 2e éd. Rome, 1878 ; *Le procès de Galilée et la théologie*, par Jaugey, Paris, Beauchesne, 1888 ; *La condamnation de Galilée*, par E. Vacandard, dans *Etudes de critique et d'histoire religieuse*, Paris, Lecoffre, 1905 ; 2e éd. 1906, p. 295-387. (Cette 2e édition contient en Appendice le texte italien de la sentence de condamnation de Galilée.)

E. Vacandard.

Chroniques

LE MOUVEMENT LAÏQUE

La Campagne postscolaire et le onzième Rapport de M. Ed. Petit

C'est un aphorisme que l'homme se forme dans l'enfant. Mais on sait que cette vérité n'est pas toujours entièrement vraie. Il se produit, à l'âge de l'adolescence, une seconde formation souvent plus décisive que la première pour le reste de la vie.

C'est le temps où l'enfant, d'abord tenu en lisière et appartenant à qui le mène, prend peu à peu possession de son autonomie, puis oriente lui-même sa marche. Des affirmations ou des négations nouvelles pour lui, contraires peut-être à ce qui avait formé jusque-là le fond paisible de sa vie intellectuelle, mettent en émoi son esprit curieux : à quelles séries d'idées va-t-il s'attacher ? C'est le cœur, du reste, qui sans doute jouera le rôle prépondérant : il entraînera l'esprit à sa suite par le magnétisme de ses intimes préférences ; cependant que la volonté, désormais plus abandonnée à elle-même, inclinée au mal, récalcitrante [1], sera tentée d'affirmer son indépendance, soit en s'abandonnant aux courants de rencontre, soit même en réagissant contre son passé, alors qu'elle devrait protéger sa véritable liberté par la lutte et l'effort.

En cette crise de la puberté à la fois physique, intellectuelle et morale, où la virilité s'annonce, où la vie personnelle se détache enfin des vies nourricières auxquelles jusque-là elle était restée suspendue, qui ne voit à quel point importent les influences de milieu,

1\. ..... tamdem custode remoto
Cereus in vitium flecti, monitoribus asper
Horace. *Ad. Pisones*.

d'action, d'habitudes, sous l'empire desquelles se produit la formation seconde ?

Au cours des luttes soutenues autour de l'enfance durant le siècle dernier, les catholiques se sont bien rendu compte des grands périls auxquels notre société actuelle expose les adolescents. Aussi ont-ils fondé, en grand nombre, soit de pieuses associations de persévérance ayant pour but de retenir sous l'aile de l'Eglise jeunes gens et surtout jeunes filles, soit des patronages prolongeant hors du lieu saint l'influence salutaire de la religion [1].

Mais nos adversaires virent nos œuvres; ils en saisirent le rôle et l'opportunité : il leur parut possible d'en faire le plagiat, et même, puisqu'ils pouvaient compter sur l'appui des pouvoirs publics, de les dépasser, peut-être de les écraser.

Ce fut la Ligue française de l'enseignement [2] qui, par un appel lancé sous la signature de Jean Macé, prit, en 1894, l'initiative de la campagne postscolaire « laïque ». Cette même année, elle mit la question à l'étude en son congrès de Nantes. En 1895, elle constitua un comité d'initiative du patronage démocratique; le ministre de l'instruction publique, M. Poincaré, adressa une circulaire au personnel enseignant pour lui demander son concours en vue de l'action postscolaire ; et le congrès annuel de la Ligue, réuni à Bordeaux, put déjà, sur les rapports du comité, envisager l'œuvre dans son ensemble et dans ses détails [3]. La question n'a cessé depuis lors, de figurer à l'ordre du jour des congrès de la Ligue [4], dont « le Conseil général a organisé la propagande et l'action en faveur des œuvres postscolaires à créer autour de l'école laïque, et en même temps a établi des modèles de statuts qu'il tient à la disposition de quiconque les lui demande [5] ».

Le mot d'ordre, dont la portée fut immédiatement comprise, se propagea promptement dans toutes les sociétés fédérées à la Ligue et dans toutes celles qu'anime le même esprit. De son côté, l'État laïcisateur, pressé par la franc-maçonnerie, fit jouer tous les res-

1. A l'occasion de l'exposition de 1900, la commission centrale des patronages catholiques établit une statistique qui relevait pour la France un chiffre minimum de 36.842 institutions diverses, moralisant, instruisant et élevant plus d'un million d'individus. Ces œuvres étaient réparties de la sorte : Patronages de garçons, 2.351 ; patronages de filles, 1.817 ; catéchismes et œuvres diverses, 32.574. A eux seuls, les Frères des Ecoles chrétiennes groupaient, en 350 patronages, 33.895 jeunes gens. (Max Turmann, *Au sortir de l'Ecole*, d'après l'*Eglise et les Œuvres sociales* de E. Védie.)

2. Fondée en 1866 par Jean Macé, et constituée, en 1881, à l'état de fédération des diverses sociétés adhérentes à son œuvre et à son action. M. Edouard Petit note en son rapport que cette Ligue a inscrit, en 1905, sa 3.500e société adhérente.

3. « Cours d'adultes, conférences, fréquentation scolaire, patronages, associations d'anciens et d'anciennes élèves ou « Petites A », mutualités scolaires ou « Petites Cavé », caisse des écoles, cantines scolaires, petites familles, bibliothèques, apprentissage et placement, hygiène, exercices physiques, jeux et promenades scolaires, éducation domestique et ménagère ». (*Bulletin de la Ligue*, avril 1900). Les rapports de M. Ed. Petit font connaître en détail toutes ces institutions. Voir aussi *Au sortir de l'Ecole*, de Max Turmann, L. IV.

4. Rouen, 1896, Reims, 1897 ; Rennes, 1898 ; Toulouse, 1899, etc.

5. Bulletin de la Ligue, avril 1900.



sorts qu'il tient en main. On lança surtout dans la campagne, par des impulsions vigoureuses, l'immense armée des instituteurs et des institutrices, que stimulèrent à l'envi leurs chefs, les inspecteurs primaires, et dont le travail eut chaque année une place opulente dans les enquêtes des inspecteurs d'Académie. A partir de 1895, l'inspecteur général de l'instruction publique fut chargé d'exposer en un rapport d'ensemble l'état des œuvres postscolaires [1].

*
* *

Les succès répondirent aux efforts ; bientôt la presse antireligieuse ne se tint plus de joie. Dans la griserie des premiers succès, nos adversaires tenaient fréquemment ces propos : « Prêtres catholiques, continuez à grouper les enfants dans vos catéchismes ou dans vos écoles ; gardez-les sous vos chapes jusqu'à cette cérémonie de la première communion que les usages nous imposent encore. Nous aurons notre tour. Ces enfants, devenus jeunes gens ou jeunes filles, nous les prendrons sortant de vos mains, à l'âge où se décide leur avenir ; nous les affranchirons du servage sacerdotal, nous délivrerons leurs esprits de vos formules, nous leur désapprendrons sans peine le chemin de l'église... »

Car tel était bien le but, tantôt avoué, tantôt dissimulé, toujours réel, que l'on voulait atteindre : la campagne postscolaire est une propagande d'irréligion et d'athéisme, une des formes qu'a prises la guerre de déchristianisation. Ne suffit-il pas, pour la juger, de savoir qu'elle a été organisée par la Ligue de l'enseignement, cette « fille du Grand Orient [2], » et qu'elle est menée avec le concours très actif de la franc-maçonnerie [3] ?

En ses rapports, d'ailleurs, M. Ed. Petit ne dissimule point les intentions des chefs. L'œuvre est notoirement dirigée contre les catholiques. D'un bout à l'autre de son exposé du 25 mai dernier, on s'aperçoit qu'il pense à nous, qu'il regarde son œuvre en fonction de la nôtre. Les « adversaires », les « rivaux » dont il parle, c'est nous. L'école « congréganiste », le patronage catholique surtout, voilà l'ennemi. Nos patronages lui inspirent une terreur et une éloquence toutes spéciales [4]. Déjà aussi il entrevoit le péril que

1. C'est le onzième rapport que M. Ed. Petit a présenté cette année au ministre (*Journal Officiel*, 5 juin 1905).

2. « C'est avec la franc-maçonnerie, a déclaré Jean Macé, que j'ai fait la Ligue de l'enseignement » V. le *Bulletin de la Ligue*, T. I. p. 423, 427.

3. Le vœu suivant, qui fut formulé au convent de 1898, nous édifie pleinement sur les vues de la secte ; « Que le patronage devienne une vaste fédération dont les bienfaits rayonneront par toute la France, en formant une robuste chaîne d'union qui étouffera entre ses anneaux serrés la gent cléricale tout entière, à laquelle enfin sera retiré son rôle d'éducatrice mensongère. »

4. « La constatation des résultats obtenus par les adversaires de l'école publique a stimulé l'initiative des femmes et des hommes d'œuvres laïques. Une vive poussée s'est produite sous la pression de l'opinion républicaine. Il a paru qu'il y avait urgence à prévoir et à prévenir les dangers qui résulteront de « l'enveloppement » opéré autour de l'enfance et de la jeunesse ouvrière et rurale quand aux écoles privées — les croit-on déjà supprimées ? — se substitueront habilement les patronages, les garderies, les ouvroirs congréganistes. » (*Rapport*: patronages scolaires.)



feront courir aux œuvres laïques les associations de pères et de mères de famille qui s'organisent de toutes parts et sont « destinées à doubler l'effort des associations cultuelles. » L'idéal dont il demande la réalisation, c'est l'idéal laïque, « c'est le triomphe de l'esprit laïque, » esprit qui a pour centre et foyer d'action l'école sans Dieu, et se propage au moyen de « l'émancipation intellectuelle ». [1]

Ce sont donc en quelque sorte des faits de guerre que raconte M. le rapporteur ; aussi prend-il des airs de triomphateur en déposant devant le pays le trophée de ses statistiques.

Certes, les chiffres qu'il présente donnent l'impression d'une œuvre vaste et prospère.

Les *Cours d'adolescents et d'adultes* [2] ont passé en dix ans du chiffre de 8.288, (en 1894-1895) à celui de 47.673 ; l'extension prise par les *cours de jeunes filles* (17.329) mérite une particulière attention. La *Lecture publique* est en faveur, mais au détriment des *Conférences publiques*, dont le nombre a fléchi, et n'est plus que de 105.378, après avoir été, en 1902-1903, de 117.350. 2.772 *Sociétés d'instruction populaire* ont fonctionné, dont la plus importante est la « Ligue de l'enseignement » comprenant 3.500 sociétés adhérentes. On compte 165 *Universités populaires. Les Mutualités scolaires* (Petites Cavé) dont la « Fête de l'école » a célébré cette année le 25ᵉ anniversaire, sont au nombre de 2.772 et comptent 662.000 adhérents [3]. Les *Associations d'anciens et d'anciennes élèves* (Petites A) atteignent le chiffre de 6.338, dont 4.315 de garçons et 2.023 de filles ; 56 seulement existaient il y a dix ans. Les *Patronages scolaires* enfin, presque inconnus au début de la campagne (34 seulement existaient en 1894-1895) continuent leur progression ; la statistique en accuse 2.315 : 1.356 pour les garçons, 960 pour les filles.

Tant d'organisations, liées les unes aux autres, en leur multiplicité et leur variété, par l'unité d'impulsion et la tendance au même but, apparaissent comme un gigantesque réseau dans les mailles duquel on veut envelopper la jeunesse de France, jeunes gens et jeunes filles : les jeunes gens, ces électeurs de demain, ces futurs militants de la libre pensée, que l'on poursuit jusque dans les casernes par les « Foyers [4] du soldat » substitués à nos cercles catholiques militaires, et par des conférences [5] ; les

1. C'est par cette expression que M. Petit traduisait sa pensée, dans le *Journal des Instituteurs*, il y a quelques années, au retour d'un voyage en Bretagne.

2. Voici comment M. Ed. Petit annonce le plan de son rapport : « Bien que les œuvres complémentaires de l'école se pénètrent étroitement, on le distribuera, pour les besoins du classement, en *œuvres d'enseignement* (cours d'adultes et d'adolescents, cours de jeunes filles, lectures, conférences, sociétés d'instruction, universités populaires), et en *œuvres sociales* (mutualité scolaire, associations d'anciens et d'anciennes élèves, patronages).

3. Il y a diminution dans le nombre des mutualités, dont le nombre était de 3.991 en 1903-1904 : mais cette diminution résulte des fusions opérées. Le nombre des adhérents a augmenté : il n'était que de 620.000 l'an dernier.

4. Le Rapport cite 14 « Foyers du soldat ».

5. Le Rapport dit que les conférences ont été données par 1.300 officiers. Des officiers conférenciers ? Est-on bien sûr de leur « esprit laïque ? » L'an

jeunes filles aussi, qu'à l'heure actuelle on se préoccupe si activement d'atteindre pour les préserver de la « rêverie mystique [1] », et qui d'ailleurs en dépit des obstacles, en dépit de la « pression religieuse », répondent en grand nombre, assure-t-on, aux appels des laïcisateurs.

*
* *

Allons-nous prendre peur, nous, catholiques, de tout ce mouvement d'après l'école, passionné, fébrile, et qui ressemble à un branle-bas de bataille ? Nous devons, certes, nous en émouvoir, et nous rendre compte des obligations qu'il nous impose. Mais écartons le découragement. M. Ed. Petit fait bien comprendre qu'à ses yeux nous ne sommes pas encore des vaincus. Les patronages, nos « jeunesses catholiques », nos œuvres de persévérance font encore bonne figure, Dieu merci ! en face des institutions adverses. Et tandis que l'effort de nos rivaux est surtout administratif, mécanique pour ainsi dire, dû à des impulsions extérieures qui produisent une vie factice, chez nous, dans l'Eglise catholique, l'apostolat est une poussée vitale, spontanée, qui s'alimente et se renouvelle perpétuellement elle-même.

Et puis jugeons de sang-froid l'œuvre célébrée par M. Ed. Petit. Celui-ci n'ignore point, assurément, l'art de l'étalage : si dans son exposé les articles de premier plan ont un aspect avantageux, des au-delà apparaissent qui sont moins brillants.

La progression incontestable, rapide, dont les chiffres donnent la preuve, s'explique par des causes qu'il faut apprécier. Les instituteurs et institutrices ont agi par ordre, sous la pression des chefs, avec l'appoint de ligues très puissantes, sous l'œil d'un pouvoir qui tient en main leur sort. Et sans doute le zèle anticlérical en incite un grand nombre : c'est l'intérêt toutefois qui entretient ce zèle dans la masse. Etre bien noté, arriver aux bonnes places, obtenir des prolongations de vacances, des primes, des médailles, des lettres de félicitations, toutes récompenses distribuées chaque année pour services rendus aux œuvres complémentaires de l'école : voilà le grand attrait. L'argent aussi, peut-on dire, est venu par ordre : car c'est surtout avec l'argent de l'Etat et des communes qu'on paie les frais de la campagne [2].

Or, malgré tous les moyens mis en jeu pour provoquer et entre-

dernier au Congrès du Grand Orient (14 septembre) le F.·. Mille manifestait ainsi ses craintes : « Nous savons tous dans quel état est notre armée. J'émets l'avis que nous devons nous méfier des officiers comme instituteurs ; personne n'est moins qualifié qu'eux pour donner l'éducation que nous voulons donner aux illettrés ».

1. Rapport de 1902-1903 : *Officiel* du 9 juillet 1903. — La « rêverie mystique » est notamment combattue par les nombreux cours de *puériculture* que relate M. Ed. Petit.

2. La générosité privée a été plutôt mince. Elle a produit, à ne pas tenir compte du budget des sociétés, la somme modeste de 33.088 fr. (contre 42.274 en 1903-1904) ; tandis que les communes ont dépensé 1.753.542 fr. (pour les cours d'adultes) ; les conseils généraux, 56.610 fr. ; l'Etat 350.000 fr.

tenir les activités, voici qu'il y a dans l'air des bruits de grève, lesquels, manifestement, inquiètent M. Ed. Petit. Pour les ouvriers de l'œuvre post-scolaire laïque, la période d'entraînement et d'engouement est passée; après l'effort maximum, une détente s'impose. Décidément, la charge dépasse les forces, ou le zèle, du personnel enseignant, qui est seul à supporter le poids. Si encore il était payé en proportion de son travail ! Mais pour des efforts pénibles, réguliers, continus, il ne reçoit qu'une rétribution dérisoire [1]. Les ardeurs belliqueuses tombent inévitablement, quand vient à manquer l'argent de guerre.

Les cours d'adultes, surtout, sont en péril : M. Ed. Petit ne le cache point: « Leur existence est mal assurée; ils ont besoin pour durer d'une organisation administrative, scolaire, financière. Il y a lieu de se préoccuper de leur lendemain sans trop se fier à leur accroissement numérique ». Peut-être faudrait-il — mais l'osera-t-on ? — rendre ces cours obligatoires [2].

Les autres œuvres, à ce qu'on affirme, donnent plus de « garanties d'avenir ». Pourtant, de l'aveu du rapporteur, la *Lecture publique* doit son succès à ce qu'elle exige un moindre effort de préparation et moins de fatigue que la conférence ; les *Conférences populaires* sont en baisse ; les *Sociétés d'instruction populaire* ne sont pas secourables aux cours d'adultes et aux patronages ; les *Universités populaires*, créées pour le peuple, n'ont guère qu'une clientèle de « petits bourgeois » ; dans les *Mutualités scolaires*, une foule de livrets sont abandonnés ; les *Petites A*, très émiettées, n'ont point un caractère bien déterminé ; dans les *Patronages* enfin, où les dévouements font visiblement défaut, « que d'inexpériences, encore, que de tâtonnements et aussi que de difficultés ! »

Non, la victoire des « œuvres laïques » n'est point complète, ni définitive. Du faîte, où l'on est arrivé par un élan forcé, il va maintenant falloir descendre. On sent que M. Ed. Petit a cette impression. Il a beau affirmer que les « germes de découragement.... n'ont pas poussé de racines », et que l'élite vouée à l'instruction du peuple, « sans se laisser détourner de sa voie, ne cesse de marcher droit à la réalisation de son idéal » : il est obligé de reconnaître que les forces mises en activité par les meneurs de la campagne fléchissent de toutes parts, que l'œuvre périclite, que l'heure est venue, en tout cas, de ménager les troupes parce qu'en leurs rangs il y a « lassitude et surmenage » et qu'à trop exiger d'elles « on s'expose à des mécomptes » [3].

1. « Il convient de se demander si la limite du crédit fait depuis onze années par les institutrices et les instituteurs aux communes, aux départements, à l'Etat, n'est pas près d'être atteinte ». (*Rapport*).

2. C'est le vœu qu'a émis plusieurs fois, notamment l'an dernier, en son congrès tenu à Amiens, la Ligue de l'enseignement. M. Ed. Petit lui-même touchait cette question en son rapport de 1903.

3. « Il convient de recommander aux institutrices et aux instituteurs, pour éviter lassitude et surmenage, de choisir entre les institutions complémentaires de l'école, de sérier les efforts, de les ajuster exactement aux nécessités locales, L'œuvre est nécessaire. Elle l'est toujours dans une démocratie. Mais l'élan,

Aussi avec quelles instances réitérées il appelle des collaborateurs ! « Des comités, des sociétés *doivent* se constituer ». Voilà qui est bientôt dit : mais où sont les oreilles qui entendront cet ordre ? où, les volontés qui l'exécuteront ?

Nous avons tenu à montrer les points noirs dans le miroitement des chiffres de M. Petit, à faire distinguer les cris d'alarme dans la fanfare de ses bravos. Quoi que fassent nos adversaires, gardons une ferme confiance dans la puissance indéfectible de la charité chrétienne, et ayons à cœur de suivre ce mot d'ordre, dont les temps et les circonstances précisent la portée : *Noli vinci a malo, sed vince in bono malum* [1].

CH. BOTA.

Revues de Septembre

ANNALES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE. — (Août-septembre). L. LABERTHONNIÈRE : *Note sur le caractère de la Bible,* (p. 543-546). — DU MÊME : *Analyse et critique du dernier livre d'Albert Bayet,* « *La morale scientifique* ». (p. 559-563). D'après Bayet, la morale, telle qu'on l'a comprise jusqu'ici, comme science d'un idéal qui, supérieur aux faits, leur servirait de norme, n'est qu'une chimère. Les mots loi morale, devoir, responsabilité, mérite, au sens traditionnel, ne sont que les résidus d'une conception de la vie désormais périmée. Il n'y a pas de morale, il n'y a qu'une science des mœurs qui consiste à étudier la réalité morale, c'est-à-dire les faits moraux et leurs lois, et, qui comme toute science positive doit donner lieu à des applications pratiques. La science des mœurs aura donc ses praticiens : ce sont les lanceurs d'idées, les inventeurs, les « ingénieurs sociaux ». En dehors de ce qu'ils font, il n'y a pas de morale pratique pour la masse sur laquelle ils exerceront leur talent. « Voilà donc finalement à quoi se ramène cette morale scientifique : à dire, d'une part, que c'est aux ingénieurs sociaux qu'il appartient de manipuler la réalité morale et de la façonner, et à dire d'autre part aux individus, qu'en tant qu'individus ils peuvent vivre à leur guise et au gré de leur fantaisie, en pratiquant la liberté à la façon des anarchistes. Elle est ainsi toute prête à rendre un double service : à fournir d'abord une justification de toutes les tyrannies que les ingénieurs sociaux, au nom de la

pour être soutenu, doit être méthodique, réglé, précis, surtout mesuré aux forces. A tout entreprendre à la fois, on s'expose à des mécomptes ». (*Rapport* ; *Conclusion*).

1. Rom. XII, 21.

science, se chargeront d'exercer... et à fournir ensuite également une justification de toutes les licences auxquelles il plaira aux individus de se livrer. Et vraiment, c'est trop ».

BULLETIN DE LITTÉRATURE ECCLÉSIASTIQUE. — (Juillet-octobre). Léonce de Grandmaison : qu'est-ce qu'un dogme ? (p. 187-229). Lettre de M. Sertillanges à M. Franon, (p. 248-254). Réplique de M. Franon, (p. 255-258). Ces trois études ont trait à la controverse en cours sur la nature du dogme. Nous les indiquons aujourd'hui, nous y reviendrons prochainement.

ETUDES. — (5 septembre). HIPPOLYTE PRÉLOT : *Les catholiques belges*, p. 577-598). A noter particulièrement les pages 594-598 sur les lois scolaires. Le parti catholique a réalisé l'alliance de la religion et de la liberté : de là, provient l'actuelle prospérité du pays. — YVES DE LA BRIÈRE : *Nations protestantes et nations catholiques* (1[er] article, p. 625-642). Compare les unes et les autres, au point de vue de la richesse économique et du bon ordre politique, et étudie d'abord « le système de la supériorité protestante ». Trois parties dans l'article : (*a*). Le fait de la supériorité, c'est-à-dire, exposé du contraste entre la prospérité matérielle et politique des principales nations catholiques et protestantes ; (*b*) l'interprétation du fait, surtout celle donnée jadis par Emile de Laveleye ; (*c*) la critique de cette interprétation : le système se vérifie encore moins dans le passé que dans le présent; il doit être écarté comme mal établi, trop absolu, et en grande partie sophistique. « La grandeur exclusive des pays protestants et la déchéance universelle des pays catholiques n'est pas du tout un fait acquis ». — JOSEPH BURNICHON : *Bulletin de l'enseignement* ; à remarquer les pages 674-683 sur la crise du patriotisme à l'école laïque.

(20 septembre). JOSEPH FERCHAT : *Un cas de scepticisme* (p. 732-761) ; analyse intéressante et bien fouillée du dernier roman d'A. Martin : « Les crises d'une âme ». Ce livre, dans ses contradictions mêmes, exprime bien l'état de trouble et d'angoisse de beaucoup de contemporains. — YVES DE LA BRIÈRE : *Nationp rotestantes et nations catholiques* (2[e] article, p. 801-818). Etudie : (*a*) les causes de richesse économique et de puissance politique ; (*b*) les causes de bon ordre social. Il conclue que le catholicisme et le protestantisme ne font ni bien ni mal au point de vue matériel : les états seront riches ou pauvres, selon la nature et les ressources de leur sol, de leur climat, de leurs autres conditions géographiques ; selon le caractère et les destinées historiques de leur population. Ces deux études de M. de La Brière sont précises, documentées, très équitables ; elles pourraient fournir les éléments d'une ou plusieurs conférences.

REVUE DE L'ENSEIGNEMENT PRIMAIRE (17 septembre). — *Extrait d'un bulletin d'amicales* : « L'école laïque est l'école du citoyen, l'école du caractère. Et comment pourrions-nous conserver notre virilité si nous nous résignions à n'être que les gardiens de la

neutralité, même officielle..... Qui ne voit d'ailleurs que, sous le couvert d'une prétendue neutralité, nous ne restons pas neutres, et que, si l'on respecte les préjugés, — je dirai même les croyances — populaires, nous combattons, au moins tacitement, la science. Nous devons avant tout être vrais, *vérité passe neutralité*, tant pis si de ce fait certaines doctrines se trouvent atteintes. Alors seulement notre enseignement primaire public sera laïque. »

LA QUINZAINE. — (16 septembre). CHARLES CALIPPE : *Le point de départ d'Auguste Comte* (p. 233-242) ; montre la haine qu'Auguste Comte portait dans sa jeunesse contre le catholicisme, et sous quelle influence il s'est libéré, en partie, du préjugé antichrétien.

REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS. — (Juillet-août 1905). ALBERT RÉVILLE : *Compte rendu du livre de M. Tixeront* (la théologie anténicéenne). Intéressant ; il revèle chez l'auteur certaines naïvetés ou méconnaissances de notre catholicisme, curieuses à constater chez un homme instruit et intelligent. Il fait à M. Tixeront des reproches de détail dont aucun n'est grave. L'un des principaux semble être de n'avoir pas suffisamment utilisé les études de M. Réville (Jean). A ces reproches sont joints de grands éloges : « Ces critiques ne nous empêcheront pas de rendre hommage à l'intention et à l'exécution de l'ouvrage dans son ensemble. En lui-même et dans son milieu, ce livre réalise un véritable progrès. »

REVUE DE PARIS. — (15 septembre) FÉLIX LE DANTEC : *La génération spontanée* (p. 341-360) étudie certaines expériences faites sur le radium et en tire des hypothèses au sujet de la génération spontanée dont aucune ne peut être encore appuyée scientifiquement.

REVUE DES DEUX MONDES. — (1er et 15 septembre). GEORGES GOYAU : *L'école primaire et le patriotisme*. On trouvera dans ces deux articles une étude très fortement documentée de la crise actuelle : l'auteur en reconstitue l'histoire, montre à quel point l'école d'aujourd'hui diffère de l'ancienne école républicaine, suit pas à pas le courant des idées antipatriotiques. Cet exposé, qu'il mène jusqu'aux dernières manifestations de nos instituteurs (congrès de Lille) est le meilleur que l'on puisse lire sur une question aussi grave.

REVUE DU CLERGÉ FRANÇAIS. — (1er septembre). F. DUBOIS : *Chronique du mouvement théologique* (p. 47-59). Consacrée tout entière aux articles de M. Le Roy (Quinzaine, 16 avril 1905) et de M. Sertillanges (Quinzaine. 1er juin 1905) sur la nature du dogme. Explique le caractère de la controverse, donne une analyse claire et objective de la pensée de M. Le Roy, en cherche les antécédents logiques, puis en fait la critique : il est évident « que le dogme a une valeur pra-

tique, que la révélation est ordonnée à l'éclosion et à l'épanouissement de la vie surnaturelle », mais de là à conclure que les dogmes n'ont aucun sens intellectuel positif, aucune valeur des représentations des objets avec lesquels ils nous mettent en rapport, il y a un abîme. « Si les dogmes sont féconds pour la vie surnaturelle, c'est qu'ils sont en eux-mêmes des vérités, et non de purs symboles, des signes d'une réalité insaisissable ». Il montre ensuite, en quelques pages précises, que l'étude historique du développement dogmatique prouve clairement « que l'Eglise attribue à ses dogmes métaphysiques comme la Trinité, l'Incarnation, l'Eucharistie, un sens intellectuel positif, indépendant de leur portée pratique, de leur valeur de vie.... le dogme, dans la pensée de l'Eglise, est nettement intellectualiste. » D'ailleurs « la position de M. Le Roy est intenable, parce qu'elle renferme une contradiction intrinsèque. Si tout ce que nous pouvons dire des dogmes au point de vue intellectuel est pur symbole, sans aucun rapport de ressemblance avec la réalité, de quel droit nous imposer un symbole plutôt qu'un autre ? » La même remarque vaut pour les dogmes historiques « dont la valeur religieuse implique, loin d'en être séparable, la réalité des faits historiques qu'ils énoncent.... Il est clair que l'Eglise ne saurait s'accommoder de cette volatilisation de ses dogmes historiques dans je ne sais quel symbolisme vaporeux. Tout en reconnaissant, donc, que la valeur proprement religieuse, la valeur de vie de ces dogmes déborde leur matérialité historique, et que la foi à la résurrection n'est pas seulement la foi au fait historique attesté par ce dogme, mais la foi au Christ ressuscité, toujours vivant dans son Eglise, et nous donnant par son triomphe sur la mort, un gage de notre propre résurrection, nous croyons que cette valeur religieuse, éternelle du dogme implique la réalité historique du fait contingent qui lui sert de support et que la foi à l'action pratique, incessante du Christ ressuscité est d'abord la foi au fait de sa résurrection. En résumé, la tentative de M. Le Roy pour trouver une voie moyenne entre l'agnosticisme pur et l'intellectualisme traditionnel nous semble vaine. Cette voie moyenne n'existe pas, et l'équilibre de la position prise par M. Le Roy, est nécessairement rompu au profit de l'agnosticisme symbolique, à moins qu'on ne revienne purement et simplement à la vieille théorie de l'analogie. Pour nous, c'est à ce dernier parti que résolument nous nous rangeons : bien comprise, cette théorie de l'analogie respecte la transcendance et l'incompréhensibilité du mystère, sauvegarde les droits de la raison, et ouvre devant elle la perspective d'un progrès dans l'intelligence du dogme dont le terme ne sera atteint qu'au jour de la pleine vision béatifique. » (article clair et sage, que l'on devra lire comme première mise au point de la question). — J. Turmel : *Chronique d'histoire ecclésiastique* (p. 60-88). On y trouvera (p. 83-88) une bonne analyse des dernières études de Monseigneur Batiffol sur l'Eucharistie, au point de vue de l'enquête patristique.

(15 septembre). A. Boudinhon ; *la sainte maison de Lorette* (p. 113-

140) « On ne ferait aucune objection à laisser révoquer en doute l'authenticité de la maison de Lorette, si on n'y voyait qu'une pure question historique, ce qu'elle est en effet, mais en se refusant de l'admettre, ne semble-t-on pas aller contre l'enseignement autorisé de l'Eglise, avec le vague sentiment qu'on ébranle plus ou moins, par contre-coup, l'enseignement religieux lui-même, et qu'on scandalise la foi des simples ? mais ce premier mouvement d'inquiétude ne résiste pas à l'examen, même chez un fidèle, pour peu qu'il soit instruit. Inutile de démontrer aux lecteurs de cette Revue que les faits historiques qui se réclament d'une tradition, comme celui qui nous occupe, n'engagent pas l'autorité enseignante de l'Eglise, et qu'on peut les discuter en toute liberté, suivant les règles de la critique historique. Quant à la foi des simples, elle est infiniment respectable, et, si on doit l'éclairer à l'occasion, il ne faut pas la froisser.... il faut éviter tout ce qui serait de nature à étonner, à froisser, surtout à scandaliser les âmes ; il faut les préparer à bien comprendre ce qu'on veut leur dire ; il faut leur apprendre à ne pas étendre à des faits purement accidentels, d'ordre historique ou même légendaire, la garantie donnée par l'Eglise à son enseignement, moins encore l'obligation d'y croire comme à des vérités de l'ordre religieux. » Ces préliminaires une fois posés, l'auteur étudie la question même de Lorette. La maison de Lorette ne peut pas être identifiée avec le sanctuaire de Nazareth, dont elle était peut-être une imitation, pour trois séries de raisons et de faits : (*a*) parce qu'elle était à Lorette un siècle au moins avant la date traditionnelle de la translation miraculeuse ; (*b*) parce que cette translation manque totalement de témoignages contemporains, n'est consignée par écrit qu'au début du XVI[e] siècle, et est accompagnée de circonstances extrêmement suspectes ; (*c*) parce que l'étude des témoignages historiques qui nous ont été conservés sur Nazareth et ses sanctuaires, surtout des récits de pélerins, montre que la maison de Marie n'avait pas disparu de Nazareth à la fin du XIII[e] siècle. « Ces trois preuves dont chacune pourrait suffire à établir une conclusion solide, forment par leur ensemble une démonstration pleine et inattaquable.... ni l'autorité de l'Eglise, ni la piété bien comprise ne peuvent avoir à souffrir de cette conclusion : la première, parce qu'elle n'est pas engagée dans les questions historiques de ce genre et n'a aucun intérêt à favoriser les légendes ; la seconde, parce qu'elle doit avoir pour première règle la vérité. Sans être la maison de la Sainte Vierge, Lorette demeurera ce qu'elle était, un sanctuaire privilégié de Marie. Il importe assez peu, après tout, qu'on puisse dire à Lorette ou à Nazareth : « *Hic verbum caro factum est* ; » pourvu que le chrétien nourrisse sa foi et sa piété en méditant la sublime parole : *Verbum caro factum est et habitavit in nobis* ».

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

Paris. — Imprimerie F. LEVÉ, rue Cassette, 17. — M.

1re Année N° 2 15 Octobre 1905

REVUE PRATIQUE

D'APOLOGÉTIQUE

Apologétique

L'ENSEIGNEMENT DE JÉSUS

La paternité de Dieu

L'Evangile est beaucoup moins une théodicée qu'une intuition sur la personnalité de Dieu. La parole de Jésus, en effet, ne s'adressait pas à des esprits qui eussent tout à apprendre sur Dieu, comme les païens de l'hellénisme attardés à déchiffrer la loi des forces mystérieuses de la nature. La conscience juive devait à la révélation biblique cette incomparable avance d'avoir conçu depuis des siècles Dieu comme distinct de la nature, unique, personnel, maître et juge de l'homme. Cette foi, héritage historique d'Israël, n'avait rien d'abstrait, ni même de purement logique. L'esprit alexandrin, subtil et spéculatif, d'un Philon, était aussi étranger aux auditoires familiers de Jésus que la poésie d'Aratus ou de Cléanthe. Les disciples de Jésus avaient pour théodicée héréditaire la foi au Dieu de leurs pères. Jésus pouvait rappeler aux Sadducéens que Dieu s'était

défini en disant: « Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, et le Dieu de Jacob » (Marc, XII, 26). Des cantiques comme le *Magnificat* et le *Benedictus*, expression de la piété d'âmes très simples, très pénétrées des sentiments profonds de leur race, attestent comment Dieu était pour cette piété populaire, non un être de raison déduit de l'abstrait, mais un personnage de l'histoire sainte.

Ce personnage avait, aux yeux de cette piété, un caractère. Jésus était compris sans effort, quand il comparait le domaine de Dieu à « un roi qui voulut régler ses comptes avec ses serviteurs » (Mat., XVIII, 22). La piété juive, sans doute, savait que Jahvé était bon, mais cette bonté était celle d'un maître qui consent à s'émouvoir:

J'élève mes yeux vers toi, ô toi qui sièges dans les cieux, comme l'œil du serviteur est fixé sur la main de son maître et l'œil de la servante sur la main de sa maîtresse, ainsi nos yeux se tiennent levés vers Jahvé, notre Dieu, jusqu'à ce qu'il ait pitié de nous.

Aie pitié de nous, Jahvé, car nous n'avons été que trop rassasiés d'opprobres, notre âme n'a été que trop rassasiée de la moquerie des riches insolents, du mépris des orgueilleux[1].

Dieu était insaisissable comme le ciel pur où la piété plaçait sa demeure. Il était irréprésentable: quand Jésus disait qu'il ne faut point prier par le ciel « parce que c'est le trône de Dieu », ni par la terre « parce que c'est l'escabeau de ses pieds » (Mat., V, 34-35), nul de ses auditeurs n'était tenté de réaliser ces symboles, pris à Isaïe (LXVI, 1) et de les traduire en anthropomorphismes. Mais on entendait par là que Dieu était le maître du ciel et de la terre, que son oreille était tendue à écouter la plainte des justes aussi bien que les blasphèmes de l'insensé, et que « du haut des cieux il regarde les fils de l'homme, pour voir s'il en est quelqu'un de sage qui cherche Dieu[2]. » Ce regard était celui du maître qui juge, et qui aide, et qui aussi châtie: car il a pouvoir de jeter dans la géhenne le mauvais serviteur (Mat., X, 28).

Ces rapports de maître à serviteurs et de serviteurs à

1. *Ps*. CXXIII (*Vulg*. CXXII).
2. *Ps*. XIV (*Vulg*. XIII, 2).

maître exprimaient le sentiment fondamental à la piété juive. Saint Paul, mieux qu'aucun autre, a montré ce que ce sentiment a d'étroit, qui fait de la religion une tâche salariée. « A celui qui fait une tâche, le salaire est imputé, non comme une grâce, mais comme une chose due... Heureux l'homme à qui Dieu n'impute pas son péché » (*Rom.*, IV, 4-8). C'est une comptabilité par doit et avoir. La liberté de Dieu et des dispensations de sa grâce n'y a pas encore place : il n'est question que de justice.

L'Evangile n'éliminera pas cette conception de Dieu, roi et maître, ni cette relation de serviteur à maître qui est celle de tout homme devant Dieu, ni cette idée de tâche, qui revient à l'idée de devoir et de sanction. Sans doute, la tâche ne sera plus la stricte observance de la loi, puisque la loi est dépassée, mais Dieu reste, et ne peut pas ne pas rester, un maître qui compte.

Mat., XXIV. [45] Quel est donc le serviteur fidèle et prudent, que son maître a établi sur ses gens, pour leur donner la nourriture au temps convenable? [46] Heureux ce serviteur, que son maître, à son arrivée, trouvera faisant ainsi! [47] Je vous le dis, en vérité, il l'établira sur tous ses biens.

[48] Mais, si c'est un méchant serviteur, qui dise en lui-même : Mon maître tarde à venir, [49] s'il se met à battre ses compagnons, s'il mange et boit avec les ivrognes, [50] le maître de ce serviteur viendra le jour où il ne s'y attend pas et à l'heure qu'il ne connaît pas, [51] il le mettra en pièces, et lui donnera sa part avec les hypocrites; c'est là qu'il y aura des pleurs et des grincements de dents.

Dieu n'a pas donné aux hommes une même mesure : chacun a sa tâche selon sa capacité : à chacun de s'en acquitter en pensant au compte final à rendre.

Mat., XXV. [14] Il en sera comme d'un homme qui, partant pour un voyage, appela ses serviteurs et leur remit ses biens. [15] Et à l'un il donna cinq talents, à l'autre deux, et à l'autre un, à chacun selon sa capacité, et il partit aussitôt.

[16] Celui qui avait reçu les cinq talents s'en alla, les fit valoir, et en gagna cinq autres. [17] De même, celui qui avait reçu les deux talents en gagna deux autres. [18] Celui qui n'en avait reçu qu'un alla faire un creux dans la terre, et cacha l'argent de son maître.

[19] Longtemps après, le maître de ces serviteurs revint, et leur fit rendre compte.

[20] Celui qui avait reçu les cinq talents s'approcha, en apportant cinq autres talents, et il dit : Seigneur, tu m'as remis cinq talents ; voici, j'en ai gagné cinq autres. [21] Son maître lui dit : C'est bien, bon et fidèle serviteur, tu as été fidèle en peu de chose, je t'établirai sur beaucoup ; entre dans la joie de ton maître.

[22] Celui qui avait reçu les deux talents s'approcha aussi, et il dit : Seigneur, tu m'as remis deux talents ; voici, j'en ai gagné deux autres. [23] Son maître lui dit : C'est bien, bon et fidèle serviteur ; tu as été fidèle pour peu de chose, je t'établirai sur beaucoup ; entre dans la joie de ton maître.

[24] Celui qui n'avait reçu qu'un talent s'approcha ensuite, et il dit : Seigneur, je savais que tu es un homme dur, qui moissonnes où tu n'as pas semé, et qui amasses où tu n'as pas répandu ; [25] j'ai eu peur, et je suis allé cacher ton talent dans la terre ; voici, prends ce qui est à toi. [26] Son maître lui répondit : Serviteur méchant et paresseux, tu savais que je moissonne où je n'ai pas semé, et que j'amasse où je n'ai pas répandu, [27] il te fallait donc remettre mon argent aux banquiers, et, à mon retour, j'aurais retiré ce qui est à moi avec un intérêt.

Jésus ne compare pas Dieu à un maître dur qui moissonne où il n'a pas semé, à un spéculateur qui conseille de placer à usure : mais Jésus compare Dieu à un maître qui compte, et qui compte strictement, et qui a le droit en bonne justice de compter ainsi. La piété juive la plus traditionnelle n'avait pas à contredire là.



Au contraire, voici une première nouveauté de l'Evangile : elle consiste non plus à tenir Dieu pour un maître juste qui rétribue chacun selon la tâche faite, mais à attribuer à Dieu une royale libéralité dans la remise des dettes et dans le droit à payer plus que le salaire. La comptabilité reste régulière, mais le maître est magnifique :

Mat., XVIII. [23] C'est pourquoi, le royaume des cieux est semblable à un roi qui voulut faire rendre leurs comptes à ses serviteurs. [24] Quand il eut commencé à compter, on lui en amena un qui devait dix mille talents.

[25] Comme il n'avait pas de quoi payer, son maître ordonna
qu'on le vendît, lui, sa femme, ses enfants, et tout ce qu'il
avait, et que la dette fût acquittée.
[26] Le serviteur, tombant à terre, se prosterna devant lui et
dit : Seigneur, aie patience envers moi et je te paierai tout. [27]
Emu de compassion, le maître de ce serviteur le laissa aller
et lui remit la dette.
[28] Mais ce serviteur, étant sorti, rencontra un de ses compagnons qui lui devait cent deniers et, le saisissant, il l'étranglait, disant : [29] Paie ce que tu me dois. Son compagnon, tombant à terre, le suppliait, disant : Aie patience envers moi et
je te paierai. [30] Mais l'autre ne le voulut pas, et il le jeta en
prison jusqu'à ce qu'il eût payé sa dette.
[31] Ses compagnons, ayant vu ce qui était arrivé, furent profondément attristés, et ils vinrent et racontèrent à leur maître
tout ce qui s'était passé. [32] Alors le maître fit appeler ce serviteur et lui dit : Méchant serviteur, je t'avais remis en entier
ta dette parce que tu m'en avais supplié ; [33] ne devais-tu pas
aussi avoir pitié de ton compagnon comme j'ai eu pitié de
toi ? [34] Et son maître, irrité, le livra aux bourreaux jusqu'à ce
qu'il eût payé toute sa dette.
[35] Ainsi mon Père céleste vous traitera, si chacun de vous ne pardonne à son frère du fond de son cœur.

La méchant serviteur réclame son dû jusqu'au dernier denier, sur une dette de cent deniers, qui ne fait pas vingt francs, et il livre son débiteur au bourreau, ce qui est le droit strict. Le maître, magnifique, à qui ce même méchant serviteur doit une somme fabuleuse, dix mille talents, quelques soixante millions de francs, abandonne sa créance, par pure miséricorde, quand il avait tous les droits de faire jeter le débiteur en prison. Ainsi Dieu réclamera à l'homme qui se sera montré sans miséricorde.

MAT., XX. [1] Le royaume des cieux est semblable à un père de
famille qui sortit dès le matin afin de louer des ouvriers pour
sa vigne. [2] Etant convenu avec les ouvriers d'un denier par
jour, il les envoya à sa vigne. [3] Et, sortant vers la troisième
heure, il en vit d'autres qui étaient sur la place, inoccupés. [4] Et
il leur dit : Allez aussi à ma vigne et je vous donnerai ce qui
sera juste. [5] Et ils y allèrent. Et, sortant de nouveau vers la
sixième heure et vers la neuvième, il fit de même. [6] Etant sorti
vers la onzième heure, il en trouva d'autres qui étaient sur la
place et il leur dit : Pourquoi vous tenez-vous ici toute la

journée sans rien faire? [7] Ils lui répondirent : C'est que personne ne nous a loués. Il leur dit : Allez aussi à ma vigne.

[8] Quand le soir fut venu, le maître de la vigne dit à son intendant : Appelle les ouvriers et paie-leur le salaire en allant des derniers aux premiers.

[9] Ceux de la onzième heure vinrent et reçurent chacun un denier. [10] Les premiers venant ensuite, croyaient recevoir davantage; mais ils reçurent aussi chacun un denier. [11] Et en le recevant, ils murmurèrent contre le père de famille et dirent: [12] Ces derniers n'ont fait qu'une heure et tu les traites à l'égal de nous qui avons supporté la fatigue du jour et la chaleur. Mais il répondit à l'un d'eux : [13] Mon ami, je ne te fais pas tort. n'es-tu pas convenu avec moi d'un denier? [14] Prends ce qui te revient et va-t'en. Je veux donner à ce dernier autant qu'à toi. [15] Ne m'est-il pas permis de faire de mon bien ce que je veux? Ou vois-tu de mauvais œil que je sois bon?

La leçon qui ressort de cette parabole est que, entre le maître et ses ouvriers, il y a un contrat : le maître doit le salaire convenu, et, le soir venu, ce salaire est payé à tous les ouvriers. Mais le maître ne veut pas savoir si les ouvriers ont tous commencé leur tâche à la même heure, et en cela il est magnifique : il réclame le droit de faire de son bien ce qu'il veut. Toute la morale de la parabole est dans le mot de la fin : « Vois-tu de mauvais œil que je sois bon? »

Même leçon de théodicée dans la parabole de l'enfant prodigue :

Luc, XV. [11] Il dit encore : Un homme avait deux fils. [12] Et le plus jeune dit à son père : Père, donne-moi la part de bien qui me revient. Et le père leur partagea son bien. [13] Et peu de jours après, ayant tout réuni, le plus jeune fils partit pour un pays lointain, et il dissipa son bien, en vivant dans la débauche. [14] Lorsqu'il eut tout dépensé, une grande famine survint dans ce pays, et il commença à se trouver dans le besoin. [15] Et il alla se mettre au service d'un des habitants du pays, qui l'envoya dans ses champs pour paître les pourceaux. [16] Il aurait bien voulu se rassasier des cosses de caroubes que mangeaient les pourceaux, mais personne ne lui en donnait. [17] Rentrant en lui-même, il dit : Combien de mercenaires chez mon père ont du pain en abondance, et moi, ici, je meurs de faim! [18] Je me lèverai, j'irai vers mon père, et je lui dirai : Père, j'ai péché contre le ciel et contre toi, [19] je ne suis plus digne d'être appelé ton fils ;

traite-moi comme l'un de tes mercenaires.[20] Et se levant, il alla vers son père. Et comme il était encore loin, son père le vit et fut ému de compassion, et courant, il se jeta à son cou et le baisa.[21] Le fils lui dit : Père, j'ai péché contre le ciel et contre toi, je ne suis plus digne d'être appelé ton fils. [22] Mais le père dit à ses serviteurs : Apportez une robe, la plus belle, et l'en revêtez : mettez-lui un anneau à son doigt, et des souliers aux pieds.[23] Et amenez le veau gras, et tuez-le. Mangeons, et réjouissons-nous ;[24] car mon fils que voici était mort, et il est revenu à la vie ; il était perdu, et il est retrouvé. Et ils commencèrent à se réjouir.[25] Or le fils aîné était dans les champs. Lorsqu'il revint et approcha de la maison, il entendit la musique et les danses.[26] Et ayant appelé un de ses serviteurs, il lui demanda ce que c'était.[27] Il lui dit : Ton frère est de retour, et ton père a tué le veau gras, parce qu'il l'a retrouvé en bonne santé.[28] Il se mit en colère, et il ne voulait pas entrer. Son père sortit, et le pria d'entrer.[29] Mais il répondit à son père : Voici, il y a tant d'années que je te sers, et jamais je n'ai transgressé tes ordres, et à moi, jamais tu ne m'as donné un chevreau pour me réjouir avec mes amis.[30] Et quand ton fils, celui qui a mangé ton bien avec des prostituées est arrivé, c'est pour lui que tu as tué le veau gras ![31] Le père lui dit : Mon enfant, tu es toujours avec moi, et tout ce que j'ai est à toi, ;[32] mais il fallait bien se réjouir et faire fête, parce que ton frère que voici était mort et qu'il est revenu à la vie ; parce qu'il était perdu et le voilà retrouvé.

N'allégorisons pas ce beau récit : ne disons pas que le fils aîné représente les scribes et les pharisiens. Disons qu'il y a ici la mise en parallèle de deux fils, dont l'un est coupable et l'autre irréprochable. Le fils coupable est pardonné. Le fils sans reproche s'irrite de ce pardon, comme les ouvriers de la première heure s'irritaient de la générosité du maître envers les ouvriers de la dernière heure. Le père pourrait répondre : « Vois-tu d'un mauvais œil que je sois bon ? » Mais ce serait trop peu dire, car le père a été tendre et miséricordieux, et il s'en réjouit, et il fait fête au prodigue qui revient, « parce qu'il était perdu et le voilà retrouvé ».

La leçon de la parabole de l'enfant prodigue est la leçon de la parabole de la brebis égarée (Luc, XV, 1-7) et de la drachme perdue (XV, 8-9). Et aux trois paraboles rapprochées ainsi par saint Luc, s'applique la morale de la

parabole de la drachme perdue : « De même, je vous le dis, il y aura de la joie parmi les anges de Dieu, pour un seul pécheur qui fait pénitence » (XV, 10); et aussi bien la morale de la parabole de la brebis égarée : « Je vous le dis, il y aura de même plus de joie dans le ciel pour un seul pécheur qui fait pénitence, que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de pénitence » (XV, 7). Mais c'est qu'aussi quelque chose est, pour ainsi dire, changé dans le ciel, et que Dieu se révèle avec Jésus comme un ami de l'homme ; et non plus comme son roi ou son maître seulement, si magnifique soit-il, mais comme un père, le père qui est dans les cieux, un père dont les entrailles s'émeuvent de compassion. Les cieux mêmes, qui semblaient impassibles, tressaillent de joie.



Dirons-nous que cette révélation était nouvelle pour la piété juive? Nous oublierions que souvent dans l'Ancien Testament Dieu avait été qualifié de père. Jahvé avait conduit son peuple à travers le désert « ainsi qu'un homme porte son fils, sur toute la route » (*Deut.*, I, 31). Jahvé avait instruit son peuple « comme un homme instruit son enfant » (VIII, 5). On lit dans le Cantique de Moïse : « Peuple insensé, Jahvé n'est-il pas ton père, ton créateur, celui qui t'a fait et qui t'a établi? » (XXXII, 6). Et dans Osée : « Quand Israël était enfant, je l'aimai, et j'ai appelé mon fils de l'Egypte » (Os. XI, I). Israël se prévalait sur les nations d'un droit d'aînesse : « Tu diras au Pharaon : Ainsi parle Jahvé : Israël est mon fils, mon premier-né. Je te dis : Laisse aller mon fils, sinon, je ferai périr ton fils, ton premier-né » (*Exod.*, IV, 22-23).

Mais cette paternité n'était envisagée que sous son aspect juridique et national : si Dieu était proclamé père, c'était surtout pour qu'Israël pût se réclamer de ses droits de fils, de fils aîné. Israël invoque ce droit pour reprocher à Dieu l'abandon où il semble laisser son peuple : « Regardez du ciel et voyez, de votre demeure sainte et magnifique... Le frémissement de vos entrailles et de votre pitié pour moi se sont arrêtés. Car vous êtes

notre père : Abraham nous ignore et Jacob ne nous connaît pas. Vous Jahvé, vous êtes notre père... Nous sommes depuis longtemps comme un peuple que vous ne gouvernez pas » (Is., LXIII, 15-19). Père est ici synonyme de maître et de roi. « Et maintenant, ô Jahvé, vous êtes notre Père, nous sommes l'argile, et vous celui qui nous a formés ; nous sommes tous l'ouvrage de votre main... Regardez donc : nous sommes tous votre peuple » (LXIV, 8-9). La paternité n'est que la puissance paternelle. « Un homme honore son père, et un serviteur son maître, Or, si je suis père, où est l'honneur qui m'appartient ? Et si je suis Seigneur, où est la crainte qui m'est due, dit Jahvé des armées ? » (MALACH., I, 6).

La piété juive la plus élevée, celle des psaumes, ne s'enhardit jamais à donner à Dieu le nom de père ; seulement au second siècle avant notre ère, dans le livre de *l'Ecclésiastique*, l'âme se tourne vers Dieu comme vers une bonté vigilante et protectrice de l'homme individuel.

Seigneur, Père et souverain Maître de ma vie, ne m'abandonnez pas au conseil de mes lèvres, et ne permettez pas que j'y trouve une occasion de chute !... Seigneur, Père et Dieu de ma vie, ne me donnez point la licence des yeux, et détournez de moi les désirs [1].

Cette belle prière de *l'Ecclésiastique* semble un prologue à l'Evangile. Car dans l'Evangile, à chaque page l'âme est invitée ainsi à se tourner vers Dieu comme vers le témoin intime, comme vers le Père qui voit ce qui est caché.

MAT., VI [3]. Quand tu fais l'aumône, que ta main gauche ne sache pas ce que fait ta main droite, [4] afin que ton aumône soit secrète ; et ton Père qui voit dans le secret, te le rendra.

[6] Mais quand tu pries, entre dans ta chambre et, ayant fermé ta porte, prie ton Père en secret ; et ton Père, qui voit dans le secret, te le rendra.

[7] En priant, ne multipliez pas les mêmes paroles comme les païens ; ils s'imaginent, en effet, que c'est par la multitude de paroles qu'ils seront exaucés. [8] Ne leur ressemblez pas ; car votre Père sait de quoi vous avez besoin avant que vous le lui demandiez.

1. *Ecclé*., XXIII, 1-5.

Le Père, qui voit dans le secret, est attentif à la vie des hommes, à leurs besoins, à leurs périls, à leurs prières. Jésus recommande à ses disciples, tout à la fois, l'abandon à Dieu et la requête à Dieu. Si Dieu est père, en effet, c'est pour nous encourager à ce commerce confiant et familial ; que serait un père à qui on n'oserait rien demander ?

Mat., VII. [7] Demandez, et il vous sera donné : cherchez et vous trouverez ; frappez et il vous sera ouvert. [8] Car qui demande reçoit, qui cherche trouve, et à qui frappe on ouvre. [9] Ou qui d'entre vous, si son fils lui demande du pain, lui donnera une pierre ? [10] Ou, s'il demande un poisson, lui donnera-t-il un serpent ? [11] Si donc vous, qui êtes mauvais, vous savez donner de bonnes choses à vos enfants, combien plus votre Père qui est dans les cieux donnera-t-il de bonnes choses à ceux qui les lui demandent ?

Mais Dieu veille !

Mat., VI. [25] C'est pourquoi je vous dis : Ne vous inquiétez pas pour votre vie de ce que vous mangerez ; ni pour votre corps de quoi vous serez vêtus. La vie n'est-elle pas plus que la nourriture, et le corps plus que le vêtement [1] ?

[26] Regardez les oiseaux du ciel : ils ne sèment ni ne moissonnent, ni n'amassent dans des greniers ; et votre Père céleste les nourrit. N'êtes-vous pas beaucoup plus qu'eux [28] ? Et quant au vêtement, pourquoi vous inquiétez-vous ? Considérez les lis des champs comme ils croissent ; ils ne travaillent ni ne filent ; [29] et cependant je vous dis que Salomon même, dans toute sa gloire, n'a pas été vêtu comme l'un d'eux. [30] Si l'herbe des champs, qui est aujourd'hui, et qui demain sera jetée au four, Dieu la revêt ainsi, combien plus vous-mêmes, gens de peu de foi ?

[36] Ne vous inquiétez donc point et ne dites pas : Que mangerons-nous ? que boirons-nous ? ou de quoi serons-nous vêtus [32] ? Car c'est de tout cela que les païens se préoccupent. Votre père céleste sait que vous en avez besoin. [33] Cherchez premièrement le règne de Dieu et sa justice ; et toutes ces choses vous seront données par surcroît.

Ce Père, tendre et attentif, n'en a pas moins une volonté que ses fils doivent respecter avec d'autant plus

1. Si Dieu a pris la peine de vous donner la vie et le corps, ne prendra-t-il pas la peine de vous donner la nourriture et le vêtement ?

de délicate obéissance que son amour aura été plus prévenant et plus généreux.

MAT., VII. [26] Ce n'est pas quiconque me dit : Seigneur, Seigneur! qui entrera dans le royaume des cieux, mais c'est celui qui fait la volonté de mon Père qui est dans les cieux.

MARC, III. [35] Quiconque fait la volonté de Dieu, celui-là est mon frère, ma sœur et ma mère.

Cette volonté du Père est longanime, comme il convient à une puissance pénétrée de compassion.

MAT., XXI. [28] Que vous en semble? Un homme avait deux fils; et, s'adressant au premier, il dit : Mon enfant, va aujourd'hui travailler à ma vigne. [29] Il répondit : Je ne veux pas. Ensuite, il se repentit, et il y alla. [30] S'adressant à l'autre, il dit la même chose. Et ce fils répondit : Je veux bien, seigneur. Et il n'y alla pas. [36] Lequel des deux a fait la volonté du père? Ils répondirent : Le premier. Et Jésus leur dit : Je vous le dis en vérité, les publicains et les prostituées vous devancent dans le royaume de Dieu.

Le Père tient à ses fils et semble mettre toute sa sollicitude à ramener ceux qui s'égarent. La liberté des fils est entière, elle n'est gouvernée que par l'amour qu'ils doivent au Père, et cet amour est un infini trésor de patience et de compassion, jusqu'au jour où cependant le terme est échu, et où la justice reprend ses droits.

LUC., XIII. [1] En ce même temps survinrent quelques personnes qui l'entretinrent au sujet des Galiléens dont Pilate avait mêlé le sang avec celui de leurs sacrifices. [2] Il leur répondit : Croyez-vous que ces Galiléens fussent pécheurs plus que tous les autres Galiléens, parce qu'ils ont souffert de la sorte? [3] Non, je vous le dis. Mais si vous ne vous repentez, vous périrez tous également. [4] Ou bien ces dix-huit personnes sur qui est tombée la tour de Siloé et qu'elle a tuées, croyez-vous qu'elles fussent plus coupables que tous les autres habitants de Jérusalem? [5] Non, je vous le dis. Mais si vous ne vous repentez pas, vous périrez tous également.

Le gouvernement du monde par Dieu est ramené par Jésus à cet aspect unique : le Père et ses fils. La nature obéit à Dieu; l'homme seul est coupable d'offenser Dieu en ne faisant pas sa volonté. Le mal physique est un mystère que Jésus ne s'arrête pas à expliquer. On s'in-

quiète autour de lui de savoir si la catastrophe de Siloé est un châtiment de Dieu; Jésus ne se prononce pas. De même, en saint Jean, les disciples montrent à Jésus un aveugle-né et demandent : « Maître, est-ce que cet homme a péché, ou ses parents, pour qu'il soit né aveugle? » (Jo., IX, 2). Question bien juive, à laquelle Jésus répond comme il a répondu à la question sur la catastrophe de Siloé, à la question sur le massacre des Galiléens. Ne cherchez pas une intention de Dieu dans la cruauté de la nature ou des hommes. Ne pensez qu'à être parfait comme votre Père céleste est parfait.

« Notre père, qui es dans les cieux! » On oubliera que Dieu est le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. On oubliera le Sinaï où Israël l'a rencontré, le temple qui fut sa demeure et la montagne de Sion aussi bien que celle de Garizim, pour ne penser qu'aux cieux profonds d'où il nous voit en esprit et en vérité, comme il veut que nous l'y voyions.

« Que ton nom soit sanctifié! » Le « nom » n'est pas le vocable, mais l'être que le vocable désigne. On glorifie Dieu même en glorifiant son nom, Jésus ne dit pas : Que ton nom soit invoqué, mais sanctifié. C'est moins une demande qu'un vœu. C'est moins un vœu qu'une acclamation, inspirée de celle des Séraphins dans Isaïe (VI, 3);

> Saint, saint, saint est Jahvé des armées!
> Toute la terre est pleine de sa gloire.

« Que ton règne arrive! » L'homme doit chercher premièrement le royaume de Dieu et sa justice. Le vœu le plus présent au cœur de l'homme devra être de souhaiter l'avènement intégral de ce règne.

« Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel! » Dieu est sainteté, il est la justice, il est la volonté de la sainteté, et de la justice, et cette volonté ne trouve dans le ciel que des serviteurs fidèles. Que la terre serait belle le jour où il en serait d'elle comme du ciel!

Ps. CIII (*Vulg.*, CII). 19 Jahvé a établi son trône dans les cieux, et son empire s'étend sur toutes choses. 20 Bénissez Jahvé, vous ses anges, qui êtes puissants et forts et qui exécutez ses ordres, en obéissant à la voix de sa parole.

« Donne-nous aujourd'hui notre pain quodidien[1] ! » Jésus, qui évangélise les pauvres, apprend ici aux pauvres à prier. Qu'ils aient confiance en Dieu pour les nourrir, à chaque jour que Dieu leur donne. Les riches prieront comme les pauvres. Car alors même que Dieu ne nous nourrirait pas comme les oiseaux du ciel, le pain ne serait-il pas toujours un don qui vient de lui, dussions-nous labourer, semer, moissonner, comme les oiseaux ne font pas ?

« Remets-nous nos dettes, comme nous remettons à nos débiteurs. » Les dettes envers Dieu sont nos péchés. Nous devons, mais Dieu est le créancier magnifique qui remet. Dieu pardonne sans que nous ayons à recourir aux sacrifices pour le péché. Dieu veut la miséricorde, et non le sacrifice, Dieu nous pardonne dans la mesure où notre cœur est capable de pardonner. « Car si vous pardonnez aux hommes leurs offenses, votre Père céleste vous pardonnera aussi ; mais si vous ne pardonnez pas aux hommes, votre Père ne vous pardonnera pas non plus vos offenses » (MAT., VI, 14-15). « Selon que vous aurez jugé, on vous jugera : et de la même mesure dont vous aurez mesuré, on vous mesurera » (MAT., VII, 2).

« Et ne nous induis pas en tentation. » Parole énigmatique, que la piété chrétienne n'a jamais prise à la lettre. « Que nul, lorsqu'il est tenté, ne dise : C'est Dieu qui me tente, car Dieu ne tente personne, mais chacun est tenté par sa propre convoitise, qui l'amorce et qui l'entraîne : ensuite la convoitise, lorsqu'elle a conçu, enfante le péché, et le péché, lorsqu'il est consommé, engendre la mort » JAC., I, 13-15). La piété chrétienne a entendu la parole évangélique comme si Jésus avait dit : Ne nous laisse pas induire en tentation. La tentation est l'œuvre du démon, comme la suite va le dire.

1. L'oraison dominicale est donnée par saint Mathieu, VI, 9-13, et par saint Luc, XI, 1-4. En MAT., VI, 11, et en Luc, XI, 3-4, le pain est appelé non pas quotidien, mais ἐπιούσιος. La Vulgate, en saint Mathieu, a traduit : *panem supersubstantialem*, et *quotidianum* en saint Luc. Cet ἄρτος ἐπιούσιος a fort embarrassé les critiques, qui ne savent quelle signification donner à l'adjectif ἐπιούσιος, vu qu'il ne se rencontre nulle part ailleurs. Saint Jérôme (*In Mat.*, VI, 11) cite une interprétation très curieuse prise à l'évangile des Hébreux « In evangelio, quod appel. secundum Hebraeos, pro *supersubstantiali* pane reperitur *mahar*, quod dicitur *crastinum*, ut sit sensus : panem nostrum crastinum, id est futurum, da nobis hodie. »

« Mais délivre-nous du méchant. » Les Pères latins ont vu dans ce méchant un neutre, ce serait le péché. Les Pères grecs y ont vu un masculin. ce serait le démon.

Qu'il s'agisse du péché, qu'il s'agisse du démon, de toute façon il y a lutte pour l'homme contre la tentation, Mais, dans cette lutte, Dieu est près de lui. Dieu le retient au moment où la tentation l'attire, Dieu le délivre de ses assauts. Dieu qui le défend contre la faim et la soif, ne le défendrait-il pas contre le péché ?

***

Le monde ainsi, et c'est la conception que l'Evangile de Jésus nous en révèle, ne vaut que pour la vie morale qui s'y manifeste grâce à l'homme. Les Grecs ont vécu de l'illusion de la joie, de la volupté, de la beauté. Ils ont été vraiment semblables à ces enfants dont parle l'Evangile et qui chantent : « Nous avons joué de la flûte et vous n'avez pas dansé. » Les Romains ont découvert la source du pessimisme, celui de Lucrèce, celui de Marc Aurèle : « Nous avons chanté des complaintes, et vous n'avez pas pleuré. » L'Evangile, entre ce naturalisme étourdi et cette gravité triste, dissipe l'illusion ou l'amertume de l'universelle vanité, en apprenant à l'homme qu'il a une âme. Mais pour cette âme, le monde ne serait qu'un guet-apens, si Dieu n'existait pas dans le ciel, et si cette âme n'avait pas le droit d'appeler ce Dieu du nom de Père. « Abba, Père », disait Jésus (Marc, XIV, 36). Et c'est ce cri qu'il met sur nos lèvres. « L'esprit de servitude » qui était celui de la loi juive, « l'esprit de crainte » s'évanouit ; et nous sommes initiés à « l'esprit d'adoption », en qui nous crions, nous aussi, vers le ciel, profond et silencieux : « Abba, Père » (*Rom.* VIII, 15).

P. Batiffol.

LA MORALE ÉVOLUTIONNISTE[1]

J'ai commencé, mes Frères, à vous parler de la morale laïque. C'est celle qu'on veut substituer à la morale chrétienne : voilà pourquoi elle doit attirer notre attention.

Je vous en donnais la formule d'après un de ses prophètes politiques d'il y vingt-cinq ans : « Ce sera la vieille morale, rien n'y sera changé, il aura seulement Dieu en moins. »

C'était alors l'âge d'innocence de la morale laïque. Il importait surtout d'en expulser Dieu; on ne se préoccupait pas d'organiser autrement cette morale. On se figurait que de dire à la conscience humaine — à celle des enfants notamment — : « Agissez comme autrefois, alors qu'il y avait Dieu », cela suffirait.

On s'aperçut vite que cela ne suffisait pas; que la morale ne peut pas tenir en l'air, qu'il lui faut un support, un fondement qui crée pour nous l'obligation de faire notre devoir.

Alors on s'est mis au travail. Et comme, d'après les adversaires de la foi chrétienne, c'est la science qui doit remplacer notre foi religieuse, on s'est dit : « Nous allons constituer scientifiquement la morale, et au lieu d'une morale religieuse, nous aurons ainsi une morale scientifique, fondée sur les résultats généraux de la science contemporaine[2]. »

1. Nous sommes heureux de donner à nos lecteurs une conférence apologétique faite par M. Désers devant ses paroissiens de Saint-Vincent-de-Paul. Nous signalerons, en son temps, le volume où elle doit paraître.

2. Dans la *Revue de Paris*, 1er août 1899, M. Faguet analysait ainsi les idées de Taine sur la science : « Il ne faut pas croire à cette « nouvelle idole » de la science, ni en rien espérer...; la science, quand elle n'est pas dupe d'elle-même, ne peut enseigner à l'homme que la petitesse de l'homme et la vanité de ses efforts; elle aboutit aux mêmes conclusions que la religion..., moins l'espérance. » Et le recteur Payot, l'un des oracles du jour, disait : « La science n'a fait qu'aggraver le découragement ». Un savant, très écouté dans le monde de la libre pensée, M. Duclaux, directeur de l'Institut Pasteur, donnait un avis bien significatif, dans un discours à l'Université populaire du XIIIe arrondissement : « Je n'ai pas voulu dire que la science donne la solution de problèmes sociaux. Elle ne l'a jamais promis, parce qu'elle ne promet jamais rien; et

Mais comment s'y prendre ? L'entreprise, apparemment, n'est pas si facile, puisque, tous les jours, on nous annonce que voici enfin le livre qui nous apporte la vraie théorie de la morale laïque, organisée scientifiquement. — Et il n'est pas jusqu'à des professeurs de philosophie qui, un jour de distribution de prix, ne se donnent le plaisir d'annoncer à leurs élèves et aux parents qu'ils ont trouvé, à leur tour, le vrai fond de la morale scientifique, et qu'ils vont en livrer le secret à l'assistance, pour qu'elle puisse la méditer à loisir pendant toutes les vacances.

Ils oublient un peu ces paroles d'un vrai savant, écrivant récemment : « La morale et la science ont leurs domaines propres qui se touchent, mais ne se pénètrent pas... Il n'y a pas de science immorale, pas plus qu'il ne peut y avoir de morale scientifique[1]. »

Est-ce que vous n'estimez pas, mes Frères, que c'est déjà un préjugé grave contre la morale scientifique, que de se constituer si difficilement? La science vit de faits et de démonstrations qui dérivent des faits constatés. Ces faits, ces démonstrations sont donc quelque chose de bien nuageux, qu'on ne puisse pas les saisir? Cette « canalisation du hasard », comme ils disent, n'aboutit donc pas? Alors, ce n'est plus de la science[2].

Les organisateurs de la nouvelle morale nous disent volontiers qu'ils s'appuient uniquement sur la raison. Mais n'est-ce pas ce que nous avons fait nous-mêmes? Est-ce que, dans nos récentes instructions, nous n'avons pas insisté sur le caractère rationnel du bien et du mal? N'avons-nous pas établi que le bien, le mal, la loi, pren-

ceux qui l'accusent d'avoir fait faillite à ses promesses ont pris pour de la science des boniments de tréteaux ». — Ceux qui ont toujours à la bouche la « Science » gagneraient à se rappeler ces paroles : « la science ne promet rien » et, trop souvent, on exagère sa puissance, comme ceux qui, à la foire, font des boniments ridiculement emphatiques pour attirer le public à leur spectacle.

1. H. Poincaré, membre de l'Institut, professeur à la Faculté des Sciences de Paris : *La valeur de la science*, p. 4.

2. Dans les conférences et discussions présidées par M. Croiset, doyen de la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, qui ont paru en livre sous le titre de *l'Éducation morale dans l'Université*, 1900-1901, un professeur de philosophie, dont la valeur est reconnue, M. Malapert, faisait remarquer que « la morale scientifique n'est vraiment pas constituée » et, dans ce milieu compétent, il ne provoquait ni l'étonnement, ni les réclamations de ses collègues.

nent leur source dans les conditions essentielles de la raison humaine ?

Est-ce que notre morale chrétienne est une morale antirationnelle, antiraisonnable? Oseraient-ils même le prétendre? Alors, que viennent-ils dire?

Mes Frères, ne nous payons pas de mots; ne laissons pas obscurcir, embrouiller à plaisir, ces graves questions. Ramenons le débat à son point irréductible.

La morale scientifique doit nous donner réponse sur ceci : Pourquoi suis-je obligé de faire bien? Pourquoi suis-je obligé de faire mon devoir? La réponse a été cherchée. On a fait deux tentatives pour organiser scientifiquement la morale, et je vous les exposerai successivement afin que vous sachiez bien ce que l'on met sous cette étiquette de morale scientifique.

L'une de ces tentatives s'appelle la morale évolutionniste, l'autre la morale sociologique.

La morale évolutionniste prend son point d'appui dans l'évolution des instincts sociaux. La morale sociologique — qu'on appelle parfois plus simplement la morale de la solidarité — prend son point d'appui dans les faits sociaux.

Je ne parlerai aujourd'hui que de la morale évolutionniste. Elle se caractérise donc par ceci, qu'elle prétend que la morale, avec ses conceptions d'obligation et de devoir, avec ses préceptes, est constituée par l'évolution de nos instincts sociaux.

Elle a eu pour principal champion un philosophe anglais, Herbert Spencer, qui la rattachait au système de Darwin sur l'évolution des espèces physiques. Lui, il ne s'occupait que de l'évolution des espèces morales. Comment donc s'y prenait-il, comment se fait cette évolution? « Les premiers hommes, nous dit-il, étaient des sauvages, à peine sortis de l'animalité, des brutes violentes, féroces, très peu différentes des bêtes fauves, sans conscience ni cœur. »

Voilà le point de départ de nos évolutionnistes. Il a lieu de nous surprendre. En entendant cette description, on dirait vraiment qu'ils ont vu les premiers hommes...

Que des journalistes, qui savent tout, parce qu'ils n'ont

rien appris, nous débitent des fantaisies de ce genre, c'est excusable. Mais que des gens qui prétendent parler au nom de la science disent de telles choses, cela ne passe pas.

Nous avons à leur répondre : ce que vous dites là est absolument arbitraire. Il n'y a aucune constatation qui puisse vous permettre d'affirmer pareil fait. La question des premiers hommes et de leur état est insoluble pour la science humaine.

Quand vous nous dites, en nous montrant les sauvages actuels de certains pays : « Voilà les hommes primitifs », vous n'avez pas de preuve à nous donner ; il y a de bonnes raisons pour que ce soient des dégénérés, et non pas des retardataires. Et quant aux découvertes paléontologiques : crânes, mâchoires et le reste, il n'y a rien là qui puisse permettre d'instituer un argument scientifique, une preuve, une démonstration, — parce que ces découvertes, si intéressantes qu'elles soient, sont incohérentes et contradictoires, comme leurs résultats.

Après ce point de départ non prouvé, les évolutionnistes poursuivent ainsi : « Les hommes ont acquis *graduellement* les idées morales ; par conséquent, ils se sont fait à eux-mêmes leur morale, qui aurait pu être autrement ; elle est donc *relative*, et non *absolue*. C'est l'évolution automatique comme celle des rouages d'une pendule, qui a produit ces notions morales. Et c'est l'hérédité qui les a transmises aux générations humaines, comme les qualités de son espèce sont transmises au chien d'arrêt. »

Discutons ces assertions, d'autant plus intéressantes à relever qu'elles entrent de plus en plus dans le domaine public. D'abord de ce que les idées morales auraient été acquises graduellement, ce n'est pas une raison pour prétendre que la morale est relative, qu'elle aurait pu être autrement, qu'il en est d'elle comme de ces modes successives qui auraient pu être ou ne pas être.

Non, on ne peut pas dire cela. Les vérités scientifiques, les principes de l'astronomie, ont été découverts graduellement, lentement. Cela n'empêche pas que ces vérités existaient par elles-mêmes. Ce n'est pas leur découverte qui les a créées.

Il n'y a guère plus de quarante ans qu'on a découvert la constitution intime de notre estomac; cela n'empêche pas que l'humanité s'en servait depuis les temps les plus reculés; et que tel est l'estomac des humains du xx° siècle, tel était l'estomac de nos prédécesseurs du xx° siècle avant Jésus-Christ.

De même en est-il pour la morale : la découverte graduelle de ses principes n'indiquerait pas qu'elle n'existait pas de tout temps. Quant à l'évolution automatique, productrice de ces notions morales — évolution semblable à celle des rouages d'une machine — évolution de cette grande machine qui est l'univers, il est malaisé, avec ce principe, d'expliquer nos luttes morales. Le déclanchement devrait se faire sans effort, sans secousse, tout seul... Pourquoi nous sentons-nous anxieux, indécis entre deux devoirs qui nous sollicitent ? Pourquoi le bien et le mal se livrent-ils bataille en nous ?

Pourquoi?... Pourquoi?... Nous sentons bien, par la vie intime de notre conscience, qu'il y a en nous autre chose que l'évolution automatique d'un mécanisme.

Enfin ils prétendent que c'est l'hérédité qui transmet ces notions morales comme les qualités de son espèce sont transmises au chien d'arrêt.

C'est une comparaison qui leur est chère. Le chien d'arrêt, c'est celui, comme son nom l'indique, qui arrête le gibier et l'empêche de fuir. C'est par suite d'un dressage qu'on a donné cette qualité aux chiens et ce dressage peut devenir héréditaire.

Alors, nos évolutionnistes nous disent : « C'est bien simple, l'homme s'arrête devant le mal, comme le chien d'arrêt; on l'a dressé ainsi, cet homme; et il transmet cette qualité à sa postérité, voilà tout... C'est une morale tout organique. »

La comparaison n'est pas très avantageuse pour notre amour-propre. A-t-elle au moins quelque chose de logique ? On voit facilement, me semble-t-il, qu'il y a là une qualité toute mécanique, transmise à la race canine, et qui ne ressemble en rien au mouvement si varié, si animé, de notre vie morale.

Est-ce donc avec cette hérédité et cette comparaison

du chien d'arrêt qu'on nous expliquera les merveilles de la conscience humaine, chez les martyrs, par exemple, dans le soldat qui meurt à son poste, dans un saint Vincent de Paul devenant le Père de la Patrie, le sauveur d'une nation au milieu des circonstances tragiques où la famine mettait le peuple de France?

C'est la comparaison du chien d'arrêt qui nous expliquera le dévouement du père et de la mère pour leurs enfants, du courageux sauveteur qui se jette dans un incendie pour en arracher un malheureux qui va périr? — Voilà bien de ces spéculations de philosophes qui ne peuvent voir le grand jour de la pratique humaine. Dès qu'elles sortent des théories nébuleuses d'un livre, il n'en reste plus rien.

Du reste, mes Frères, ces théoriciens ne nous cachent pas qu'ils considèrent toutes ces idées morales comme de simples hallucinations. En effet, notre égoïsme qui est « la gravitation sur nous-mêmes », et l'altruisme qui est « la gravitation vers les autres », forment les deux plateaux de la balance morale.

Nous croyons pencher volontairement d'un côté plutôt que de l'autre: illusion, c'est le milieu social qui influe sur nous. Nous sommes de simples hallucinés, en croyant avoir des idées bonnes ou mauvaises; nous ne les avons pas plus que l'enfant n'a auprès de lui le fantôme qu'il croit apercevoir dans ses rêves.

Mais, me direz-vous, dans cette morale scientifique, où est la raison du devoir, le fondement de l'obligation d'agir bien?

L'obligation c'est tout simplemenl « l'idée fixe, l'obsession de l'halluciné », et les plus grands d'entre nous, les plus héroïques, les bienfaiteurs de l'humanité, les martyrs d'une noble cause, ce sont des fous, des hallucinés, des inconscients, qui marchent dans leur rêve étoilé, sans réfléchir, obsédés par une idée fixe qui les entraîne.

Voilà le dernier aboutissement de cette morale scientifique dans son développement des instincts sociaux; est-ce que cela ne suffit pas pour la juger, et pour la juger sévèrement?

J'ajoute, mes Frères, pour résumer tout ceci, que cette morale évolutionniste n'est scientifique ni dans ses méthodes, ni dans ses conclusions.

Elle n'est pas scientifique dans ses méthodes, parce qu'elle ne procède pas de l'examen des faits, elle part d'une hypothèse, l'hypothèse de l'évolution, à qui elle attribue le pouvoir de créer, de développer les instincts sociaux. Or, bien que certains philosophes répètent que l'évolution est de plus en plus adoptée, nous savons bien que, en biologie, l'évolution, au contraire, est de plus en plus combattue, pour faire place à ces brusques transformations, signalées par Hugo de Vries, qui paraissent mieux prouvées.

Puis enfin l'évolution, encore une fois, est une hypothèse, une tentative, un essai d'explication, ce n'est pas une vérité démontrée. Donc, cette morale soi-disant scientifique, ne l'est pas dans sa méthode.

Elle ne l'est pas davantage dans ses conclusions, parce qu'elle ne résout pas le problème moral.

Il n'y a de science que là où il y a une démonstration.

Or, il faut à la morale une fin et une loi.

Il n'y a ici ni fin, ni loi démontrées. Les évolutionnistes veulent que l'on arrive à confondre son intérêt avec son plaisir et avec le plaisir d'autrui. C'est la fin qu'ils assignent à la morale. C'est une chimère... Jusqu'ici personne n'y a réussi, et nous voyons bien qu'il y a là une conception bizarre et contradictoire.

Il y a nombre de cas, nous le savons par notre expérience, où nous ne pouvons procurer le plaisir d'autrui qu'en sacrifiant le nôtre, et où confondre nos intérêts avec notre plaisir est impossible. — Et ce sera toujours ainsi.

Dans cette morale, pas de loi — puisqu'on n'y explique l'obligation que sous la forme d'une hallucination qui, lorsqu'elle disparaît, nous laisse, sur cette terre, inertes et diminués.

Mes Frères, quand, nous, chrétiens, nous regardons cette morale stérile, cet effort vain pour démolir nos croyances supérieures, quand nous voyons ces moralistes nous fermer le ciel pour nous contraindre, au nom

d'une prétendue science, à ne voir que la terre si étroite, si courte dans ses joies, comme nous pensons au vers du poète :

Mon espoir est trop grand pour n'être qu'une erreur!

Et comme nous nous disons avec une inébranlable conviction : « J'ai trop espéré en ce monde, trop voulu le bien, aimé trop sincèrement, souffert trop cruellement peut-être, pour que tout se termine ainsi par une hallucination de fou, sans qu'il y ait autre chose au-dessus, ni au delà!... »

L. DÉSERS.

Pensées Apologétiques

J'aurais bientôt quitté les plaisirs, disent-ils, si j'avais la foi. Et moi, je vous dis : Vous auriez bientôt la foi, si vous aviez quitté les plaisirs. Or, c'est à vous de commencer. Si je pouvais, je vous donnerais la foi. Je ne puis le faire, ni partant éprouver la vérité de ce que vous dites. Mais vous pouvez bien quitter les plaisirs, et éprouver si ce que je dis est vrai.

PASCAL.

Jésus-Christ est un Dieu dont on s'approche sans orgueil, et sous lequel on s'abaisse sans désespoir.

PASCAL.

Questions et Réponses

L'INQUISITION

Que peut-on et que doit-on répondre à ceux qui nous jettent sans cesse à la face l'Inquisition ? *Faut-il se borner à excuser l'Eglise, ou peut-on la justifier entièrement d'avoir employé la force pour réprimer l'hérésie ? Ne peut-on pas rejeter sur le bras séculier, sur l'Etat, les principales responsabilités ? Y a-t-il eu réellement beaucoup de cruautés commises et la faute en incombe-t-elle à l'Eglise ?*

Mon intention n'est pas de traiter à fond la question de l'Inquisition, mais uniquement de donner les éléments des réponses qu'il y a à faire à ceux qui tirent de cette institution objection contre le catholicisme; ce qui suit pourra servir également de plan pour une conférence populaire.

Le mot seul d'Inquisition fait encore aujourd'hui l'effet d'un épouvantail; nos adversaires ne cessent d'en tirer parti contre l'Eglise, et nos partisans se sentent embarrassés, déconcertés. C'est un problème historique et moral qu'il faut envisager de sang-froid comme tout problème historique et moral. Il faut le traiter scientifiquement et de bonne foi, expliquer ce qui est à expliquer, approuver ce qui est à approuver, blâmer ce qui est à blâmer.

Trois choses sont à considérer : le *principe* lui-même, celui de la recherche et de la répression de l'hérésie, le *moyen*, l'emploi d'un tribunal prononçant des peines, l'*application* du moyen.

1° *Le principe* de la recherche et de la répression de l'hérésie, c'est-à-dire de l'erreur affirmée et obstinée en matière

religieuse. Ceci nous révolte aujourd'hui; mais il n'en a pas toujours été de même. Pourquoi?

Pour faire comprendre ce principe, il faut se servir d'analogies. Toute société a ses *doctrines* sans lesquelles elle ne peut pas vivre. L'Etat lui-même, et même de notre temps, choisit et impose des doctrines; il y a à ses yeux des hérésies sociales et il réprime ces hérésies. Par exemple, il se prononce pour la propriété individuelle, pour le mariage d'un seul homme avec une seule femme, pour l'idée de patrie avec ses conséquences, telles que le service militaire, etc. Il condamne les réfractaires. Supposez que l'Etat devienne collectiviste : que fera-t-on aux partisans obstinés de la propriété individuelle, qui en soutiendront la légitimité et voudront la reconstituer? Eh bien, maintenant, étendez ce principe. Prenez un temps où tout le monde croit, ou telle religion déterminée est à la base même de la constitution politique et sociale et en est regardée comme la garantie la plus sûre. L'Etat ne se croira-t-il pas le droit d'intervenir pour la faire respecter? Lorsque cette Eglise déclarera que sa doctrine et ses lois sont attaquées par tels ou tels individus, l'Etat, ce qu'on appelle le *bras séculier*, ne trouvera-t-il pas tout naturel de venir à son aide, et l'Eglise n'acceptera-t-elle pas cette aide, persuadée que le bien de tous, de la collectivité, exige le châtiment de quelques-uns? Mais, me direz-vous, dans le cas des hérésies religieuses, il ne s'agit que d'idées pures, tandis que dans le cas des hérésies sociales et politiques, il s'agit d'idées qui ont des conséquences pratiques immédiates. D'abord il n'est pas vrai que les idées religieuses soient des idées pures, puisque ce sont des idées qui déterminent la vie morale de chacun; en second lieu l'Inquisition n'a pas, de fait, poursuivi des idées pures: elle a fonctionné surtout contre les Albigeois, contre les Morisques et les Juifs d'Espagne, contre les Protestants. Or, dans ces trois cas la question religieuse se compliquait d'une question sociale, d'une question politique ou d'une question nationale. L'hérésie religieuse entraînait pour la nation même des conséquences pratiques aussi immédiates que ce que nous avons appelé les hérésies sociales ou politiques. Je sais bien qu'aujourd'hui on condamne les conséquences sans condamner le principe; on vante le talent de l'écrivain anarchiste et on le laisse libre de dire tout ce qu'il veut, mais on tue le malheureux qui s'est laissé prendre à ce qu'il a lu et l'a mis en pratique; on exalte certains littérateurs parfaitement immoraux, mais la loi continue à punir les délits ou les crimes auxquels ces

littérateurs ont poussé : la polygamie, l'adultère, certaines débauches. C'est une injustice et un illogisme que ne connaissaient pas le Moyen Age et l'Eglise; celle-ci était indulgente pour le pauvre être dupé et trompé, mais sévère pour le séducteur. Qu'on trouve cela barbare, si l'on veut, mais cette barbarie-là est plus honnête que certaine civilisation.

2° *Le moyen.* Pour rechercher et réprimer l'hérésie, l'Eglise catholique, en certains temps et en certains pays, a usé d'un tribunal, d'abord ecclésiastique, puis associé à l'Etat, puis, au moins en Espagne, étroitement uni à l'Etat. Je dis en certains temps et en certains pays; on se représente l'Inquisition comme ayant exercé dans tous les temps et dans tous les pays soumis à l'Eglise catholique son action incessante et terrorisante; c'est faux. Dans le cours des temps, elle apparaît à la fin du XIIe siècle, disparaît presque partout à la fin du XVIe siècle et, dans un seul pays, en Espagne, dure jusqu'au commencement du XIXe. Quant à l'espace, l'Inquisition s'est exercée au XIIIe siècle dans quelques provinces du nord de l'Italie et du midi de la France, et à partir de la fin du XVe siècle en Espagne; en dehors de là, quelques exemples isolés, çà et là, mais l'Inquisition ne s'est jamais implantée d'une façon durable en France, après le XIIIe siècle, ni en Allemagne, ni en Angleterre, ni dans les Pays scandinaves. Donc c'est un cas restreint et qui partout s'explique par des circonstances particulières. Il faut ici exposer ces circonstances, montrer l'apparition de l'hérésie au XIIe siècle dans l'Italie du nord, puis dans la France du midi; parler des premières pénalités établies par le Concile de Latran en 1179, puis par le Concile de Toulouse en 1229, enfin des décrets des empereurs Frédéric Barberousse et Frédéric II. Qu'étaient-ce donc que ces hérétiques contre lesquels s'armaient l'Eglise et l'Etat?

Il importe de faire ressortir les dangers de l'hérésie albigeoise, dangers moraux et sociaux, tout en reconnaissant les causes qui peuvent atténuer dans une certaine mesure la responsabilité des hérétiques et les précautions qu'ils prenaient pour ne pas inquiéter l'autorité politique. On présentera ensuite l'organisation des premiers tribunaux ecclésiastiques, leur douceur relative, l'intervention des Dominicains, puis leur rôle prépondérant, en mettant hors de cause la personne de saint Dominique.

On montrera ensuite comment ces tribunaux vont pour ainsi dire s'éteignant, n'agissant plus que rarement, sous l'impulsion d'autorités étrangères à l'Eglise, comme dans le cas des Templiers ou de Jeanne d'Arc.

L'Inquisition reprend vie tout d'un coup en Espagne dans le dernier quart du xve siècle. Ici encore on expliquera pourquoi. On rappellera le développement national de l'Espagne, la *reconquête* sur une race étrangère et musulmane, les Mores. On exposera le danger que font courir les Juifs et les Musulmans à l'unité nationale de l'Espagne, précisément à l'heure où cette unité nationale va s'achever avec Ferdinand et Isabelle; on insistera sur les préoccupations politiques de ces souverains, sur leur absolutisme aussi, et on les montrera amenant le pape Sixte IV à autoriser la fondation d'un nouveau tribunal d'Inquisition contre les hérétiques, considérés comme ennemis de l'Eglise et de l'Etat. On dira quelques mots de l'organisation de ce tribunal en 1478 et 1481. Puis on parlera de ceux sur lesquels sa juridiction s'est exercée: les Juifs et les Mores, faussement ou mal convertis, puis les Protestants. On montrera comment l'Inquisition est devenue vraiment une institution nationale de l'Espagne, un tribunal dont les rois se sont servis contre leurs ennemis. Enfin, on aura soin de faire ressortir les diverses protestations des papes au xvie siècle contre les actes abusifs et violents de ce tribunal. On exprimera le regret que ces protestations n'aient pas été plus énergiques et plus efficaces.

3° *L'application du moyen.* Il y avait donc des abus et des excès? Oui. Lesquels? Ici encore, tâchons de préciser et de rester dans la juste mesure. Que reproche-t-on surtout aux tribunaux de l'Inquisition? Leur procédure sans garantie pour l'accusé; leur cruauté, cruauté des moyens d'investigation et cruauté des peines.

La procédure des tribunaux d'Inquisition, dit-on, était secrète, non-contradictoire, et n'admettait point de défense pour l'accusé. Cela est vrai, au moins partiellement; mais 1°) cela s'explique par certaines considérations et 2°) cela n'implique pas le manque de garanties pour l'accusé. Cela s'explique par l'espèce d'assimilation que l'Eglise faisait entre ces tribunaux et ceux de la pénitence, par le rôle et la qualité de père spirituel qui étaient attribués au juge, par la crainte que l'avocat ne fût entraîné à adopter les idées de son client et qu'il fût ou passât pour être complice et fauteur d'hérésie. Cela n'implique pas le manque de garanties pour l'accusé et voici celles qu'il a: le délai de grâce, pendant lequel il peut s'accuser lui-même et se faire réconcilier avec l'Eglise, l'indulgence pour les enfants d'hérétiques, la gravité des motifs nécessaires pour procéder à l'arrestation, les certificats de médecins attestant la pleine possession de

soi-même, la nécessité de charges accumulées, les peines sévères, même la peine de mort contre les faux témoins, le mode et les circonstances de l'interrogatoire, la procédure écrite et la lecture à l'accusé des procès-verbaux, la défense de l'accusé par lui-même et, en Espagne, à partir du XVIᵉ siècle, par un avocat, l'obligation d'entendre tous les témoins à décharge, la révision des sentences par un tribunal supérieur, etc., etc. Certaines règles qui nous choquent beaucoup aujourd'hui avaient un but de protection : par exemple le silence gardé sur les noms des dénonciateurs ou accusateurs; il s'agissait, surtout en Espagne, de les mettre à l'abri des vengeances; beaucoup d'accusés étaient des gens puissants. Quiconque était accusé devait déclarer s'il avait des ennemis et lesquels, afin que le témoignage de ceux-là fût récusé. Cela n'empêche pas qu'il y avait d'incontestables dangers dans ce mode de procédure et que nous avons le devoir de le reconnaître.

Quant à la cruauté des moyens d'investigation et de châtiment, elle nous paraît de nos jours incontestable et révoltante. Mais, ici encore, il faut se placer en face des idées et des mœurs du passé; la torture et la question étaient employées par tous les tribunaux; l'Inquisition y résista longtemps et ne les employa qu'avec plus de réserve que les autres tribunaux. Il en est de même des supplices; ce qu'ils étaient dans la législation criminelle jusqu'au XVIIIᵉ siècle, il est facile de s'en rendre compte ; on n'a qu'à énumérer les peines des principaux crimes et délits, à visiter les chambres et instruments de supplices qu'on voit encore dans certaines villes, à Nuremberg, par exemple, comme témoins du passé. Le nom d'*autodafé* est lui aussi de ceux qui produisent un effet magique; il faut bien expliquer ce que c'est et ne pas tout résumer dans le spectacle d'un terrible bûcher. Le caractère théâtral de telles cérémonies avait pour but de frapper l'imagination populaire et est aussi un effet de cette imagination même, dans un pays comme l'Espagne, aux processions de pénitents, aux courses de taureaux etc., etc. Le supplice du feu, réservé à peu de personnes, était le dernier acte de *quelques* autodafés.

Et ceci nous amène à une dernière question : celle du nombre des victimes de l'Inquisition. Il est beaucoup moins grand qu'on ne le prétend. Quand des écrivains, comme Llorente ou d'autres d'après lui, disent que, dans tel ou tel autodafé, il y eut des centaines de condamnés, souvent pas un seul ne fut brûlé; il y avait des pénitences légères. Un grand nombre

des condamnés ne l'étaient pas pour hérésie, mais pour des crimes de droit commun, encore aujourd'hui frappés de la peine de mort. On s'indigne avec raison contre l'envoi au bûcher des protestants espagnols sous Philippe II, mais on oublie de dire, par exemple, qu'en quatre jours, au mois d'octobre 1582, 134 *sorcières* furent brûlées à Strasbourg, c'est-à-dire exactement le double des victimes des cinq grands autodafés qui suffirent à réprimer le protestantisme dans la péninsule espagnole et la préservèrent des guerres de religion qui, elles, firent des victimes par centaines de milliers en France et en Allemagne. Le moyen fut atroce, c'est vrai; mais, au point de vue du sang versé, il y en eut moins qu'ailleurs.

Et n'est-ce pas enfin une scandaleuse injustice que de laisser ou de faire croire, comme on n'y manque pas en général, que l'Eglise catholique a eu le monopole de cette répression des doctrines par la force et par la force aux mains d'un tribunal. Et les protestants? Faut-il parler des condamnations prononcées par les tribunaux d'Elisabeth d'Angleterre? Et les révolutionnaires et leurs parodies de la justice?

Mais, nous aimons mieux ne pas recourir à une telle excuse: nous disons hautement qu'il aurait été à l'honneur de l'Eglise catholique de protester par son enseignement et par sa conduite contre les mauvais usages de tous les temps et de ne pas recourir aux mêmes moyens que la puissance politique, ou que ses propres adversaires.

Ceci dit, ne souffrons pas qu'on exagère ces torts, ni surtout qu'on n'en impute qu'à elle seule, alors qu'aucune autre puissance religieuse ou politique n'est en droit de lui jeter la pierre.

Bibliographie. — Nous ne prétendons pas donner ici une bibliographie complète de la question, mais indiquer les principaux ouvrages que l'on peut consulter.

L'Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne par le chanoine Llorente, parue en français, en quatre volumes in-8°, 1817, a très longtemps formé l'opinion et inspiré les attaques des adversaires de l'Eglise; c'est un livre qui contient beaucoup de renseignements, qui présente les faits de la façon la plus malveillante, les exagère et se fonde en outre sur des calculs faux. Pour y répondre, les catholiques se sont longtemps appuyés sur l'étude très longue et très consciencieuse insérée par Hefelé dans sa *Vie du cardinal Ximénès*, traduite en français sur la 2° édition, celle de 1851, et l'article du même dans le dictionnaire de théologie de Goschler. Hefelé a mis en honneur l'opinion que l'Inquisition est *avant tout* une institution d'Etat. Cette opinion, aujourd'hui reconnue excessive, a été également soutenue par Gams, *Zur Geschichte der span. Staatsinquisition*, Ratisbonne, 1878, et par le P. Grisar, Zeitschrift für Kath. Theologie, 1879. François-Xavier Rodrigo dans son *Historia verdadera de la Inquisicion*, Madrid, 3 vol. 1876-1877, a soutenu

que l'Inquisition fut essentiellement une cour de justice ecclésiastique à laquelle la royauté prêtait ses armes; c'est l'ouvrage catholique le plus remarquable qui existe sur la question. On doit également consulter Menendez PELAYO, historien catholique, dans ses *Heterodoxos Españolos*, 3 vol., Madrid, 1880.

En France, Mgr DOUAIS, aujourd'hui évêque de Beauvais, a fait d'importantes et très utiles publications sur l'Inquisition du Moyen Age : *Les Albigeois, leurs origines et l'action de l'Eglise au* XII° *siècle; l'Eglise et la Croisade contre les Albigeois*, Lyon, 1882; — Sur les sources de l'histoire de l'Inquisition : *Revue des questions historiques*, 1882; — en 1885, il a édité *la Practica Inquisitionis* du célèbre Inquisiteur Bernard GUI. — Il faut signaler pour la même époque les travaux savants, mais animés d'un autre esprit, de Ch. MOLINIER : *L'Inquisition dans le midi de la France au* XIII° *et au* XIV° *siècles*. Paris 1880; et de Julien HAVET : *L'hérésie et le bras séculier au Moyen Age jusqu'au* XIII° *siècle* (Bibliothèque de l'Ecole des Chartes, 1880).

En 1888, paraissait à New-York, en trois gros volumes, l'ouvrage aujourd'hui fameux de Henry-Charles LEA : *A History of the Inquisition of the middle ages*, traduit en français, en 1900, comme instrument de polémique, par M. Salomon, REINACH. C'est un ouvrage qui atteste des recherches et des lectures très étendues ; mais la méthode en est peu sûre, peu critique, l'auteur est animé de préjugés aveugles, presque puérils, qui enlèvent beaucoup à l'autorité de son œuvre. Il est néanmoins nécessaire de consulter cette *Histoire de l'Inquisition au Moyen Age*, ne fût-ce que pour n'être pas surpris par certaines difficultés et objections. Il est également utile de lire la brochure de M. Ch. V. LANGLOIS, *l'Inquisition d'après des travaux récents*, parue, à Paris, en 1902 (librairie Georges Bellais). L'auteur est fort peu bienveillant pour l'Eglise catholique, mais sa science est incontestable ; il fait effort pour être impartial et il l'est souvent.

Deux œuvres toutes techniques méritent d'être indiquées : celle de HENNER, professeur à Prague, sur l'organisation et la compétence de la justice inquisitoriale, *Beitraege zur Organisation und Competenz der paeptslichen Ketzergerichte*, Leipzig, 1890; et celle de L. TANON, président à la Cour de Cassation, *Histoire des tribunaux de l'Inquisition en France*, Paris, 1893.

Les conférences données à l'Athénée Saint-Germain en 1904 par le Père Gaffre et publiées en 1905 sous le titre *Inquisition et Inquisitions*, Paris, Plon, peuvent fournir de bons arguments à la polémique et d'heureux mouvements oratoires, mais ne doivent pas être considérées comme une œuvre scientifique et critique.

Enfin, dans chaque pays, depuis quelques années, de nombreuses recherches ont été entreprises sur la répression de l'hérésie et les tribunaux de l'Inquisition ; on doit citer particulièrement, en Belgique, ceux du professeur Paul FREDERICQ et de ses élèves, à Gand, ceux du chanoine CAUCHIE et de ses élèves, à Louvain En Allemagne, en Espagne, en Portugal, dans les anciennes colonies espagnoles d'Amérique, en Italie, ont paru d'utiles monographies qui, complétées par d'autres permettront un jour d'écrire une histoire générale de l'Inquisition, chose encore aujourd'hui impossible.

Au point de vue de la doctrine catholique sur la répression de l'hérésie, nous recommandons très particulièrement la lecture de la conférence de Mgr d'HULST : *l'Eglise et l'Etat* dans son *Carême* de 1895[1].

Alfred BAUDRILLART.

1. Cf. A. BAUDRILLART. — *L'Eglise Catholique*, la *Renaissance*, le *Protestantisme*, ch. VII, In-18, Paris, Bloud, 4° édit., 1905.

L'ANCIENNETÉ DU MONDE

M. G. de Mortillet, dans l'une des dernières conférences publiques qu'il ait données, s'exprimait à peu près dans les termes suivants : « Les catholiques ne cessent de répéter qu'il n'y a aucune contradiction entre la Science et la Foi. Je me propose de vous démontrer aujourd'hui, à propos de l'ancienneté du monde, un exemple d'irréductible opposition. D'un côté, Bossuet, dans son Discours sur l'Histoire Universelle, *et le Catéchisme, organe officiel de l'enseignement de l'Eglise, nous disent en propres termes que le monde a été créé 4.000 ans avant l'avènement de Jésus-Christ. D'un autre côté, la Science nous apprend, et nous allons en donner la preuve, que le monde et l'homme même ont une très haute antiquité. Donc... »*

Pourriez-vous indiquer, dans cette Revue, comment il faudrait s'orienter dans une Conférence publique pour sauvegarder la Foi, en face des affirmations de la Science ?

L'objection de M. de Mortillet, très souvent répétée par les journaux anticléricaux, peut, en effet, produire une impression fâcheuse sur les milieux populaires; mais elle ne peut avoir aucune prise sur les esprits cultivés, tant soit peu instruits de ce qui se dit et s'enseigne publiquement parmi les catholiques. Il a même fallu à M. de Mortillet, je ne dirai pas de la mauvaise foi, mais une impardonnable ignorance de la littérature religieuse des catholiques, pour prendre au sérieux une telle difficulté. Car il y avait déjà bien des années que M. Vigouroux, dans les *Livres saints et la Critique rationaliste*, tome III, avait assez clairement mis au point la question, pour que l'objection ne méritât plus d'être rééditée.

Si vous avez une conférence à faire sur ce sujet, dites franchement que le monde est beaucoup plus ancien qu'on ne l'avait dit communément dans le passé, mais qu'il ne résulte de là aucune atteinte portée à l'intégrité de la foi catholique.

I. — Le monde est plus ancien qu'on ne pensait.

On pensait, en effet, qu'environ 4.000 ans, 6.000 ans au plus, s'étaient écoulés depuis l'apparition de l'homme jusqu'à Jésus-Christ. On pensait, aussi, que l'univers lui-même était jeune, et que la création première n'avait précédé que de quelques jours la création de l'homme.

Or le progrès des sciences naturelles a très notablement reculé l'apparition de l'homme, et surtout la création du monde.

Si on tient compte de ce qu'il y a de plus fondé dans les traditions de l'Egypte et de la Chaldée, si on remarque que des vestiges humains se rencontrent certainement dès les premières périodes de l'âge quaternaire, il faudra bien conclure que l'humanité primitive remonte à plus de six mille ans avant Jésus-Christ. Sans pouvoir hasarder aucun chiffre qui doive être tenu pour approximatif, on doit donc admettre que l'homme a une antiquité plus haute qu'on ne l'avait dit communément.

A plus forte raison sera-t-il impossible d'évaluer d'une façon quelconque l'ancienneté de l'univers physique. La seule chose qu'on puisse affirmer, c'est qu'il a été soumis, durant des milliers de siècles, à l'action continue des forces de la nature. Car les couches de l'écorce terrestre, telles que l'observation géologique nous les révèle, se sont pour la plupart très lentement formées. Et pour ce qui est des temps antérieurs aux époques géologiques, l'hypothèse communément reçue de Laplace sur l'évolution d'une nébuleuse primitive nous ouvre de longues perspectives sur une durée qui échappe à tout essai de calcul.

Ainsi n'hésitez point à dire que le monde est fort ancien.

II. — Mais établissez bien fortement que la foi catholique ne subit de ce chef aucun dommage

1° L'âge du monde ou de l'homme n'a jamais été l'objet d'une définition dogmatique, ni regardé comme appartenant au domaine proprement dit de la croyance.

2° La Bible elle-même ne nous indique nulle part ce qui doit être considéré comme l'âge de l'univers : c'est seulement en additionnant les années des personnages mentionnés dans l'histoire sainte que les exégètes ont créé des chronologies.

3° Ces calculs exégétiques ont donné des résultats qui présentent entre eux de grandes différences : on en a recueilli plus de deux cents, dont le plus court marque 3.483 ans, et le plus long 6.984 ans, depuis la création de l'homme jusqu'à Jésus-Christ. Il se trouve donc un écart de 35 siècles entre les deux interprétations extrêmes du même document. Les chiffres obtenus varient avec les différentes versions du *Pentateuque*, de sorte qu'il faut bien admettre que des fautes de copistes ont été commises dans la transcription ou la traduction d'un même texte primitif. De la multipli-

cité de ces variantes il résulte clairement qu'aucune chronologie particulière ne s'impose à notre foi. Et cette conclusion se trouve confirmée par la façon dont l'Eglise en use avec la chronologie : d'un côté elle nous présente, comme texte authentique, la Vulgate, dont les nombres donnent 4.004 ans avant Jésus-Christ; et, de l'autre côté, au martyrologe romain, elle suit la version des Septante, qui rapporte la naissance du Christ à l'an 5.199 depuis la création du monde. Si l'Eglise avait regardé la chronologie comme faisant partie de la foi, elle aurait pris soin de nous définir le chiffre auquel nous sommes tenus d'adhérer.

4° Il est vrai, cependant que les nombres proposés oscillent autour d'une certaine moyenne, et que cette moyenne place les origines du monde à cinq ou six mille ans avant Jésus-Christ. En un mot, les écrivains sacrés, et l'Eglise après eux, ont attribué au monde un âge moyen certainement inférieur à la réalité. Mais ici doit s'appliquer le principe développé, dans le numéro précédent de la *Revue*, sur *l'état présent de l'apologétique scientifique*. Comme l'âge du monde est un objet de science humaine, et non de foi, nous disons, en suivant la solution proposée par Léon XIII lui-même, que les écrivains sacrés ont parlé sur ce sujet le langage de leur temps, ont emprunté à leurs contemporains leur science chronologique, et que l'Eglise elle-même, tant que rien ne lui a suggéré une autre manière de voir, a accepté la chronologie qui avait cours. Tant que la science humaine des dates n'a point su donner autre chose que les moyennes ci-dessus, l'Ecriture d'abord, l'Eglise ensuite, les ont fait entrer dans leur langue religieuse. Mais, depuis que le progrès des sciences naturelles a révélé pour le monde une antiquité que l'on ne soupçonnait pas, l'Eglise, qui vivante traverse les siècles, introduit volontiers, dans sa langue religieuse, de nouvelles supputations dont l'intégrité de sa foi ne peut aucunement souffrir.

5° Sans doute, le chiffre de 4.000 ans se lit encore dans certains livres religieux, même officiels comme un Catéchisme, et se dit peut-être aussi dans certaines chaires. Mais ce sont là des questions de pure adaptation, où des retards, dus à une plus lente évolution d'esprit, sont parfaitement compréhensibles. Il n'y a pas si longtemps qu'on est arrivé à des idées nettes sur ce sujet. Nous ajouterons même que rien n'indique mieux que ces divergences de livres ou de paroles à quel point cette question de l'ancienneté du monde est étrangère à la foi : car, c'est bien la même foi catholique

romaine que professent ensemble, et ceux qui disent toujours que le monde a été créé 4.000 ans avant Jésus-Christ, et ceux qui en reculent la date à des limites beaucoup plus éloignées.

Nous dirons donc, sans aucun détriment pour la pureté de notre foi, que le monde est plus ancien qu'on ne l'avait cru dans le passé.

Ce n'est donc pas avec notre foi, mais avec une science ancienne, que la science moderne se trouve en opposition. En se dépouillant de ce qui est vieilli dans la science ancienne, pour se revêtir de ce qu'il y a de plus vraisemblable dans la science moderne, la foi demeure fidèle à elle-même.

On peut consulter : A. de Lapparent *Abrégé de Géologie*, in-12, Paris, Masson. — Vigouroux, *Les livres saints et la critique rationaliste*, t. III, Paris, Roger. — J. Guibert, *Les Origines, Questions d'Apologétique*, ch. VI : *Antiquité de l'espèce humaine.* In-8°, Paris, Letouzey. — Ces deux derniers ouvrages donnent de nombreuses références.

J. Guibert.

CORRESPONDANCE

— *Sous cette rubrique de* Correspondance, la Revue *entrera en relations plus intimes avec ses lecteurs. En dehors des questions importantes auxquelles on répondra par des articles ou par des plans de Conférences, il y a une multitude de renseignements et d'indications d'ordre général qui trouveront plus aisément leur place dans cette conversation familière que nous ouvrons ici. Et tandis que les articles demeurent principalement sous la responsabilité de ceux qui les signent, les idées émises à la* Correspondance *seront plus spécialement celles que la* Revue *prend à son compte.*

— Disons d'abord à nos lecteurs comment est née la *Revue*. Un groupe de prêtres très zélés de Paris est venu à nous et nous a dit : « Vous êtes des hommes d'études, nous sommes des hommes d'œuvres; nous avons besoin les uns des autres, aidons-nous. Nous savons mieux que vous les difficultés qu'éprouvent, à croire et à pratiquer, les jeunes gens que nous avons dans nos patronages et dans nos cercles d'études, les enfants qui des écoles laïques nous viennent au catéchisme, les gens du peuple ou même les hommes instruits de nos paroisses : nous ne savons pas toujours leur dire le mot qui leur convient le mieux ni leur donner la réponse la plus

solide. Dans nos cercles d'études, nous formons de jeunes hommes de toutes les conditions à la défense de leur foi : nous aimerions à leur mettre en main des documents très sûrs et tout à fait à jour. Travaillez pour nous. Connaissant mieux par nous l'état d'esprit de nos contemporains, vous dirigerez vos études d'une façon plus pratique en les tournant au bien des âmes qui souffrent du doute. » De ce premier entretien naquit, il y a dix-huit mois, un *Cercle d'études apologétiques populaires*, où des ecclésiastiques, les uns attachés aux œuvres, les autres appliqués aux études, traitèrent entre eux de diverses questions intéressant l'Apologétique. Mais il fut bientôt reconnu qu'un Cercle si restreint n'aurait qu'une influence trop limitée, et que le meilleur moyen d'étendre son action serait de créer une *Revue*, autour de laquelle se grouperaient tous les catholiques soucieux de travailler par la parole et par la plume à la défense et à la diffusion de la foi, et par laquelle ces apologistes atteindraient plus sûrement le public désireux de s'éclairer sur les choses de la religion. Il sembla que cette entreprise serait bénie de Dieu : car, sans presque aucun effort, on trouva un éditeur bienveillant qui en fit son affaire, des collaborateurs et des protecteurs qui donnèrent volontiers leur adhésion à une œuvre qui leur parut apostolique et désintéressée. Si nous avons quelque succès, il sera juste d'en faire remonter le mérite aux zélés directeurs de patronages qui ont suggéré la première idée.

— Cet exposé historique montre bien que nous n'avons jamais eu dessein de faire concurrence à aucune *Revue* déjà existante. Nous espérons que les périodiques, près desquels le nôtre se place par son but et par son esprit, ne perdront aucun de leurs abonnés. Ils répondent à des besoins réels qui subsistent et qu'ils continueront de satisfaire : d'autres besoins, plus pressants que dans le passé, se font sentir, auxquels nous essaierons de donner satisfaction.

— Un évêque nous écrit, dans les termes d'ailleurs les plus sympathiques : « Une nouvelle Revue ? Ne craignez-vous pas la concurrence du nombre ? Et n'eût-il pas mieux valu s'unir à une autre ? Quoi qu'il en soit, je veux être un de vos premiers abonnés. » — On avouera bien, si on réfléchit, que nous sommes tous des gens déjà assez occupés, que ce n'est point pour le plaisir d'avoir une nouvelle Revue que nous avons créé la *Revue pratique d'Apologétique*. Il fallait bien qu'un besoin nouveau se fût produit, auquel aucun organe existant ne répondait, pour qu'on acceptât ce nouveau travail. Nous apprîmes, au cours des négociations, qu'il y avait en Belgique une *Revue d'Apologétique ;* mais elle ne nous parut point avoir le caractère tout à fait pratique que nous avions en vue. Quant aux Revues religieuses françaises dont l'objet est le plus voisin du nôtre, nous ne pouvions leur demander asile sans les inviter, par le fait même, à se transformer complètement ; or nous ne devions pas aller à elles avec l'intention de les absorber. Nous avons eu cette confiance que, puisqu'il y avait beaucoup de gens qui réclamaient du secours pour l'Apologétique, il se trouverait un public pour s'abonner à notre *Revue*. La « concurrence du nombre » n'est pas à crain-

dre, là où un objet déterminé n'est exploité que par un seul : et c'est le cas pour nous, puisque nous prenons une place libre. L'événement, du reste, paraît bien justifier nos espérances, puisque la seule annonce de notre titre nous a valu des centaines d'abonnés.

— Nos premiers correspondants nous demandent surtout d'être pratiques. Certes, nous le voulons être, puisque c'est la pensée qui a présidé à notre fondation même. Seulement, il importe de ne pas prendre ce mot *pratique* en un sens trop étroit. Si notre *Revue* ne devait être qu'une réédition des petits manuels qui ont cours sous le titre *Objections et Réponses*, nous aurions l'air d'être très pratiques et nous le serions en réalité trop peu. C'est après de nombreux, pourparlers, que, pour être vraiment pratiques, nous avons adopté le plan que suivra la Revue : des articles doctrinaux, d'abord, formeront l'esprit de l'apologiste et le mettront au point sur les questions religieuses les plus agitées ; puis des *Réponses* à des objections formulées serviront à diriger les conférenciers qui ont à résoudre, en des discours publics ou en des conversations privées, les difficultés qu'éprouvent certaines âmes à l'égard de la foi ; enfin des *Chroniques* mettront les lecteurs au courant de tout ce qui intéresse l'Apologétique, soit en signalant les objections qui se produisent, soit en mettant en relief les bonnes solutions qui se publient. Au reste, nos abonnés nous maintiendront d'autant mieux sur le terrain pratique, qu'ils nous demanderont plus d'éclaircissements. Disons-leur toutefois que nous ne répondrons qu'aux questions ayant trait à l'Apologétique.

— Un directeur de collège, persuadé que notre œuvre répond à un besoin très réel de la jeunesse scolaire des institutions libres, nous prie de faire des « tirages à part » des articles qui seraient plus utiles aux élèves des classes supérieures. Il entre, en effet, dans notre plan d'extraire de la *Revue* des sortes de tracts, qui, par leur forme populaire, pourraient être distribués en grand nombre. Mais nous nous proposons aussi de grouper, de temps en temps, en volumes de propagande, les articles les plus saillants et les plus pratiques publiés dans la *Revue*. Dieu aidant, nous espérons former peu à peu, autour de la *Revue*, une excellente bibliothèque de propagande apologétique. Nous demandons qu'on nous fasse crédit d'un peu de temps, et qu'on ne craigne pas de nous donner à cet égard des indications.

— Un de nos premiers lecteurs s'est étonné que nous ayons publié dans une *Revue pratique d'Apologétique* l'article de M. Ch. Bota sur le *Mouvement laïque et la Campagne postscolaire*. — Mais un tel article entre précisément dans notre programme. La religion n'est pas seulement attaquée dans les Universités, et nous n'avons pas seulement à la défendre dans le domaine spéculatif de la haute science. C'est à l'école laïque, c'est dans les œuvres laïques postscolaires, qu'elle subit les plus graves atteintes dans l'âme des enfants. Ce serait donc nous désintéresser du sort même de la religion, que de ne pas suivre attentivement le mouvement, tout anticatholique, qui se produit là. Aussi pensons-nous donner à l'exposé de cette

action antireligieuse une large place dans notre *Revue*, et nous remercions cordialement l'éminent éducateur qui, sous le pseudonyme de Ch. Bota, veut bien nous tenir au courant de cette campagne laïque si ouvertement dirigée contre nous.

— Déjà on nous a exprimé le désir de connaître notre avis sur la polémique soulevée par l'article publié par M. Le Roy dans la *Quinzaine* du 16 avril 1905, et intitulé. « Qu'est-ce qu'un dogme ? ». — Nous ne saurions demeurer indifférents devant un débat qui, depuis six mois, passionne si vivement l'opinion. Il nous semble qu'il y a lieu de distinguer entre le fond de la question et l'interprétation des articles provoqués par l'enquête. — Sur le fond de la question, nous adhérons tout simplement à ce qui a toujours fait et fait encore l'objet de l'enseignement catholique sur la nature des dogmes, en disant : 1° que les dogmes sont destinés à avoir une influence pratique sur la vie de l'homme en vue de son salut éternel, et ne sont pas une épreuve stérile imposée à l'intelligence humaine dont on réclame l'adhésion ; 2° que les dogmes contiennent réellement ce qu'ils expriment, et qu'ils ne sont pas des étiquettes trompeuses sur des choses vides ; du reste, le dogme de l'Eucharistie n'aura d'influence réelle sur la vie, que si Jésus-Christ est vraiment présent dans l'hostie, et dans le sens où l'Eglise nous commande de le croire : de même, le dogme de la résurrection de Jésus-Christ n'aura de réelle influence sur la vie, que si Jésus est *vraiment* ressuscité, etc... ; 3° que, cependant, les dogmes, étant proposés par l'Eglise comme objet de foi, ne sont pas susceptibles de démonstration scientifique au sens moderne du mot : ils restent des mystères ; on ne les fait pas voir, on démontre qu'il faut les croire ; 4° enfin, si tout ce qu'expriment les dogmes est vrai et demeure vrai à travers les progrès ultérieurs qui suivent une définition, ils n'expriment pas néanmoins la plénitude de ce qui est, de sorte qu'il y a toujours lieu à progrès dans la connaissance d'un objet qui déborde si évidemment la compréhension de l'esprit humain. Telles sont bien les idées communément reçues dans l'Eglise sur les dogmes. — Si M. Le Roy dans son article, puis M. Sertillanges, dans sa lettre à M. Le Roy, ont tant ému l'opinion catholique, c'est qu'ils ont fait sur nombre de leurs lecteurs cette regrettable impression qu'ils sacrifiaient le contenu des formules dogmatiques. Si cela était, les catholiques ne sauraient trop s'en alarmer, puisque ce serait la ruine même de l'objet de la foi. Mais cela est-il ? Nous n'avons pas à faire l'exégèse de leurs articles. Disons seulement que M. Sertillanges, dans la *Revue du clergé français* du 1er octobre 1905, s'en défend absolument, ainsi qu'on le verra plus loin à la Chronique des Revues.

Chroniques

REVUE DE MORALE

On a beaucoup écrit ces temps derniers sur la morale; c'est un sujet à l'ordre du jour. Nos philosophes délaissent volontiers la métaphysique, envers laquelle même ils ont peine à se retenir de professer quelque dédain; en revanche, ils se préoccupent extrêmement des fins à proposer à l'activité humaine. C'est un louable effort, et, certes, la science la plus indispensable à l'homme est avant tout celle de bien vivre. Mais peut-être y apporte-t-on plus de bon vouloir que de clarté; aussi, avant d'entreprendre ici une revue des ouvrages ou des articles récemment parus sur ce sujet, il nous a semblé indispensable d'indiquer brièvement, dans une étude préliminaire, les positions des moralistes contemporains.

On réclame aujourd'hui une *morale scientifique*. Nous en définirons la nature, nous en dirons les prétentions, qui pourraient bien être quelque peu ambitieuses, et nous verrons s'il n'y a pas lieu d'en signaler les échecs. Nous nous inspirerons pour cela des divers ouvrages de morale les plus récents, mais surtout de deux articles publiés dans les numéros de janvier et de juillet 1905 de la *Revue de Métaphysique et de Morale* sous la signature de M. Gustave Belot. Ces deux articles méritent d'être étudiés attentivement à cause de la clarté avec laquelle l'auteur s'y efforce de poser et de préciser la question.

Il n'est pas nécessaire de suivre de bien près le mouvement de la pensée philosophique contemporaine en morale pour se convaincre que nos moralistes, si divisés d'opinions sur tant d'autres points, s'accordent du moins à reconnaître qu'il est indispensable de constituer une éthique scientifique. C'est une nécessité que les membres du Congrès de philosophie de 1900 ont été unanimes à proclamer. On en donne d'abord une raison toute pratique : il faut — et le besoin s'en fait de plus en plus sentir — réaliser l'unité morale du pays. Les éducateurs peuvent beaucoup pour cela. Seulement, il convient de s'entendre au préalable sur un ensemble de préceptes, sur un ensemble de fins à proposer à l'activité des jeunes gens dont l'éducation leur est confiée. Mais, ce terrain d'entente que tous cherchent, ne serait-ce pas celui de la science ? Les conclu-

sions scientifiques jouissent aujourd'hui d'une autorité incontestée; tous les adoptent une fois établies, à quelque parti qu'ils appartiennent. On peut être divisés sur le dogme, sur la philosophie, sur la politique : on fraternise et l'on communie dans la science. La science est la grande pacificatrice, et, dès lors, si la morale veut réaliser l'union que tous désirent, elle doit être scientifique. « Osons donc une bonne fois, trois siècles après Descartes, disait naguère M. Croiset à l'Ecole des Hautes Etudes sociales, croire à la liberté intellectuelle, à la salubrité sociale de la science indépendante [1]. »

— Mais, dira peut-être quelqu'un, il me semble que la morale est constituée scientifiquement depuis des siècles. Tous les moralistes ont bien prétendu établir scientifiquement les préceptes qu'ils nous donnent, et c'eût été une grave injure à leur faire que de leur dire : « Vos conclusions ne présentent rien de scientifique ».

Peut-on admettre que jusqu'à nos jours la morale n'ait été qu'un amas confus de croyances basées sur le sentiment, sans aucune justification objective, reposant uniquement sur la naïveté de ceux qui voulaient bien y croire, sans en imposer d'ailleurs à l'esprit libre de tout préjugé et affranchi des coutumes régnantes ? Dire que la morale doit désormais être scientifique c'est faire entendre plus ou moins qu'elle ne l'a pas été jusqu'ici. Et comment souscrire à une prétention pareille ?

— L'objection part d'un bon naturel, sans doute, mais elle porte à faux. Avant de nous indigner, essayons de comprendre. Nous avons là un de ces exemples de querelles de mots, si fréquentes de nos jours, où les adversaires, bien campés sur leur terrain et résolus à ne pas céder d'une semelle, refusent d'entendre les parlementaires avant d'engager l'action, luttent désespérément dans une mêlée aveugle, et finalement couchent sur leurs positions, pour recommencer de plus belle le lendemain.

Dire que la morale traditionnelle n'est pas scientifiquement constituée n'équivaut nullement dans le style de nos contemporains, à la taxer en bloc de chimère ou de rêverie sans consistance. Le mot science est pris ici dans deux acceptions différentes, voilà tout. Essayons de préciser.

Je me rappelle avoir autrefois appris que la philosophie était une science, constituée par l'union de la psychologie et de la métaphysique : c'est une définition qui traîne dans tous les manuels et qu'on ne songe pas à réformer. Au point de vue des modernes, elle est fausse. La philosophie, pour eux, n'est pas une science. Cela ne veut pas dire, nécessairement, qu'elle n'ait pas de valeur, qu'elle se réduise à des hypothèses sans preuves, qu'elle ne soit qu'un agréable passe-temps pour l'esprit. Loin de là. Cela peut signifier uniquement que sa méthode et son objet sont autres que ceux de la connaissance qu'on appelle aujourd'hui scientifique, rien de plus.

1. *L'Education de la Démocratie*. Leçons professées à l'Ecole des Hautes Etudes sociales. Paris, Alcan, 1903.

Sans être scientifique, la philosophie pourra être ainsi plus et mieux qu'une science, plus positive, plus réelle, plus profonde, enfin plus près des choses et de la vérité que toute science quelle qu'elle soit : en lui refusant ce titre, on ne préjuge donc en rien de sa valeur, on en précise uniquement la définition. C'est un progrès qu'il faut savoir reconnaître.

Par conséquent, puisque la question de fond n'est pas engagée, il s'agit avant tout de parler le langage de son interlocuteur. C'est le vrai moyen de mettre d'accord « anciens » et « modernes ». Si vous y tenez, je puis dire avec vous, « Anciens », que la philosophie est une science, mais je ne ferai pas plus de difficulté d'avouer, avec les « modernes », qu'elle n'en est pas une et qu'elle n'a absolument rien de scientifique. Et pourtant, ma conception de la philosophie est restée la même dans un cas comme dans l'autre. Cet apparent changement d'attitude provient d'une équivoque qu'il s'agit de dissiper, si l'on ne veut pas se faire passer pour un « habile ».

La science, au sens traditionnel du mot, est un système de connaissances certaines, reliées entre elles par un raisonnement légitime. Qui doute que la philosophie ne soit cela ? Mais cette définition de la science est aujourd'hui abandonnée; c'est un fait, on n'appelle plus science tout système de connaissance bien lié, indistinctement, mais seulement un certain mode de connaissance caractérisé par une méthode et un objet tout particuliers.

L'objet de la science, pour les modernes, n'est pas tout le réel, comme il l'était pour les anciens ; mais un point de vue seulement de la réalité. La science n'a pas la prétention d'étudier les choses en elles-mêmes, ni d'en découvrir la constitution intime; elle les examine *du dehors*, et cela lui suffit; *prévoir* afin de *pouvoir*, tel est son but, tout *pratique* et intéressé. C'est-à-dire qu'elle nous renseigne sur les propriétés de tel ou tel objet, elle nous dit ce que nous en pouvons faire et à quoi il peut nous être utile. — Mais pour cela, à quoi pouvait bien servir la connaissance de l'objet en lui-même ? Il vaut bien mieux le comparer à d'autres objets déjà connus. Le faire rentrer dans une catégorie, le classer, en un mot, pour que nous puissions le retrouver sans peine au moment opportun. De plus, il faut noter les rapports que présentent entre elles ces catégories diverses. Mais, quant à savoir ce qu'est telle chose absolument, en elle-même et non par rapport aux autres, la science moderne ne s'en occupe pas, C'est ce qu'on veut dire.

— Et il n'y a pas lieu de s'en effaroucher, quand on prétend que la science est *relativiste*. Si l'on entend bien ce mot, il finit par sonner d'une manière moins alarmante qu'au premier abord. Quand on dit que la science est relativiste, on ne parle pas de la science telle que l'entendaient les Anciens, mais telle que l'entendent les modernes, c'est-à-dire d'une connaissance qui se restreint volontairement à n'étudier le réel que sous un seul point de vue qui est celui du *relativisme*.

Classer les objets par catégories séparées, c'est les grouper en

effet d'après les ressemblances tout extérieures qu'ils présentent les uns avec les autres. Pour en arriver à constater des ressemblances, on n'a pas pris la réalité telle quelle, on a fait abstraction de divergences peut-être profondes, on a isolé de l'objet A les points qui présentaient des analogies avec d'autres points de l'objet B et on les a réunis tous ensemble dans un même compte du même objet A : je puis abstraire d'autres ressemblances avec un troisième C, si je me place à un autre point de vue. C'est ainsi que je puis affirmer du même objet des propriétés bien différentes, mais parce que relatives : tout dépend du point de vue auquel je me suis placé et du terme que j'ai choisi pour y comparer l'objet que je veux étudier scientiquement. Il serait trop long de donner des exemples ; nous renvoyons à l'étude que M. Bergson a publiée sur ce sujet dans le numéro de janvier 1903 de la *Revue de Métaphysique et de Morale*.

Bref, les concepts scientifiques, pour nos modernes, sont vraiment des expressions de rapports externes, et dont ils sont relatifs. Si maintenant, entre ces concepts déjà relatifs, j'établis de nouveaux rapports, qui seront des lois, j'aboutirai à un relativisme à deux degrés, qui est le relativisme scientifique.

Mais, ce qu'il faut bien voir, c'est que la connaissance scientifique n'épuise pas l'étude de l'objet. La science considère les choses du dehors ; il reste à les considérer du dedans ; elle nous dit ce qu'ils sont par rapport les uns aux autres, il faut aussi nous dire ce qu'ils sont en eux-mêmes. Cette connaissance toute interne des choses, c'est proprement la philosophie. De toutes choses, ces deux genres de connaissances sont au moins concevables ; par conséquent, il ne faut pas s'effrayer de ce qu'on veuille étudier scientifiquement la morale, je suppose. Il est possible que tel tenant de la morale scientifique affirme, d'autre part, qu'il n'y a pas de morale philosophique ; mais, s'il le fait, ce n'est point parce qu'il étudie scientifiquement la morale, c'est parce qu'il ne l'étudie que scientifiquement, et s'il exclut la connaissance philosophique, ce n'est pas en vertu de la connaissance scientifique ; jamais, d'une connaissance externe des choses, nous ne pourrons conclure à l'impossibilité de la connaissance interne. Ceux qui concluent ainsi le font, non pas en partant de l'idée très juste qu'ils se font de la science, mais de la conception étroite ou fausse qu'ils conservent par ailleurs de la nature et de la portée de la philosophie.

Nous avons vu quel est l'objet de la science ; il reste à en déterminer la méthode. La méthode scientifique proprement dite est l'expérimentation. Faire l'exposé d'une science, c'est établir, preuves en mains, que telle hypothèse est vérifiée par les faits : c'est la *réussite* qui légitime les conclusions du savant. Une science vraie peut donc être définie : celle qui réussit. Si donc je veux étudier scientifiquement la morale, je me placerai à ce point de vue tout spécial de l'expérimentation et de la réussite. Et il est possible de s'y placer : on peut, grâce à l'expérimentation, connaître ce qui résulte, pour la vie de l'homme, de tel ou tel genre d'existence ; en un mot, on peut

vérifier si, oui ou non, certains moyens proposés atteignent la fin pour laquelle on les emploie. C'est l'idée de la science morale que nous trouvons exprimée dans l'article de M. Bélot. Or, il semble bien que du point de vue extérieur, c'est-à-dire en se bornant à examiner si tels ou tels moyens conviennent ou non pour atteindre une fin donnée, la morale peut être soumise à la méthode scientifique avec les caractères propres d'expérimentation et de relativisme qui servent à définir la science au sens actuel. Ces moyens, en effet, ne sont autres que des hypothèses morales sur la fin de l'homme, hypothèses dont on ne cherche pas ici à examiner la valeur absolue, mais uniquement la valeur *pratique*, par rapport à une fin d'ordre tout empirique, le bonheur de l'homme, la paix de l'âme expérimentalement sentie et éprouvée.

De ce point de vue, proprement scientifique, la morale serait ainsi purement et simplement une technique, un recueil des préceptes vérifiés par une longue expérience des résultats, indiquant quel serait le moyen conduisant le plus directement à *une fin supposée admise*, ou plutôt réclamée par la vie elle-même : cette fin, encore une fois, étant ici le bonheur de l'homme, la paix de l'âme, l'harmonie à établir entre nos diverses tendances. Nous n'avons pas de peine à admettre que la morale puisse être ainsi envisagée.

Mais doit-on se borner à l'envisager ainsi ? La morale, en effet, ne se restreint pas à examiner si tels ou tels moyens satisfont à une fin donnée ; elle prétend se prononcer également sur les fins ou sur la fin à proposer à l'activité humaine. Or, l'étude de la fin paraît bien exiger une autre méthode que la méthode scientifique telle que nous l'avons définie.

Ne faudrait-il pas s'adresser pour cela à la philosophie ? C'est ici que tous les tenants d'une morale exclusivement scientifique se retrouvent momentanément d'accord. Tous repoussent l'intrusion de la philosophie dans le domaine moral.

Examinons les raisons qu'ils en donnent et voyons s'il convient de les adopter.

La philosophie, suivant eux, se présente sous deux aspects différents qui nous permettent de distinguer des philosophies ontologiques et des philosophies critiques. Or, les unes et les autres échouent, paraît-il, à résoudre convenablement le problème moral.

S'attachant à étudier les fins de l'activité humaine, elles prétendent porter sur ces fins des jugements de valeur, c'est-à-dire qu'elles se donnent les unes et les autres comme législatrices. Mais cette prétention détruit l'*autonomie* de la morale. Ce défaut est grave, car une des tendances de notre époque est de réclamer pour la morale le privilège de l'autonomie. Et, là encore, il ne faut pas s'indigner outre mesure contre une telle prétention. Après tout, si l'on s'entend sur les termes, le mot d'autonomie peut parfaitement s'accepter. Il veut dire uniquement, et cela est très juste, non pas que l'homme refuserait *a priori* de se reconnaître dépendant d'aucune autorité, ni sujet d'aucune loi (l'étude de la nature humaine nous apprendra ce qu'il faut penser sur ce point), — mais uniquement que dans

l'imposition à l'homme des devoirs moraux, il faut tenir compte des exigences de sa nature, de ses tendances et de ses besoins : la moralité n'est pas quelque chose qui s'impose à l'homme, du dehors, par effet d'une volonté arbitraire et injustifiable, mais elle porte ses titres à notre obéissance inscrits au cœur de l'homme même, et c'est l'étude positive de l'homme qui doit nous les révéler.

Donc, il est entendu que la morale doit avoir une certaine autonomie, et que cette autonomie ne peut être sauvegardée que par une étude positive de nos devoirs, basés sur les besoins et les exigences dûment constatés de notre nature.

Mais précisément, dit-on, il y a coïncidence parfaite entre *positivité* et *science :* une étude morale positive ne peut être que scientifique; et dans la mesure où elle serait philosophique, elle renonce à la positivité, et donc à l'autonomie.

La morale, en effet, ne se trouve pas toute faite dans la réalité ; elle en sort, elle en est, si l'on veut, l'épanouissement, mais enfin, s'il y a en elle une part réelle déjà existante, il s'y rencontre également une part d'idéal qui n'existera qu'au cas où la bonne volonté voudra bien lui donner l'existence. Pour que l'autonomie morale soit sauvegardée, il faut que, du réel, constitué par nos tendances et nos besoins, sorte, comme un achèvement, l'idéal lui-même ; il faut qu'il vienne s'ajouter au réel comme le couronnement d'un édifice, couronnement que la bonne volonté pose, sans doute, d'elle-même, mais sur des pierres d'attente qui, déjà, dans le réel, semblent demander un achèvement définitif. — Tels doivent être les rapports du réel et de l'idéal. Or, ces rapports ne sont respectés par aucune philosophie.

Les philosophies que nous avons appelées ontologiques partent d'un idéal conçu *a priori* et prétendent y subordonner le réel. Les philosophies critiques partent du réel, mais prétendent l'apprécier au nom d'un idéal totalement étranger au réel lui-même.

Examinons ces griefs dans le détail.

1° *Les philosophies ontologiques.* — Les philosophies ontologiques sont, en termes plus clairs, celles qui ne consentent pas à jeter la métaphysique par-dessus bord. Celles-ci, dit-on, prétendent partir d'un idéal formé a priori, pour y subordonner le réel : ce qui détruirait l'autonomie de la morale. Mais, en réalité, il n'en est rien. Le réel reprend ses droits et fait éclater les théories étroites dans lesquelles on prétend l'emprisonner. Jamais l'idéal du métaphysicien ne s'est assujetti le réel ; il a plutôt suivi les variations ou, si l'on veut, les progrès du réel lui-même. En sorte que les morales métaphysiques seraient illégitimes, si elles se conformaient à leur prétendue méthode ; mais, comme cette méthode n'est qu'une fiction qui ne trompe personne, il est plus simple de dire que ces morales — qui n'auraient aucun droit à l'existence si elles existaient — de fait, n'existent pas et n'ont jamais existé.

Sur ces deux points tous les tenants d'une morale purement scientifique sont d'accord. Quelques citations en feront foi :

Premier point : Les philosophies ontologiques prétendent partir d'un idéal *a priori* pour y subordonner le réel — méthode illégitime.

Ces philosophies cherchent l'explication de la morale en dehors d'elle-même, « dans des réalités métaphysiques[1] ». — Elles prétendent « construire ou déduire logiquement la morale[2] ». — Nous rencontrons la même conception des philosophies dites ontologiques dans l'ouvrage de M. Höffding sur la Morale. — M. Belot ne fait qu'accentuer la note : « La métaphysique morale... a avant tout la prétention de fonder la morale et ensuite de la déterminer... Mais si la métaphysique fonde ainsi la morale, c'est donc qu'elle la ferait pour ainsi dire surgir. Elle fournirait le point de vue en dehors duquel l'idée même d'une morale ne saurait apparaître à l'esprit. Or, cela revient à dire que le métaphysicien moraliste pose *a priori* sa définition de la morale[3] ». — « (La métaphysique morale) affecte de découvrir la moralité par la seule réflexion ou même de lui donner l'existence[4] ». — « Les métaphysiques sont réduites à chercher pour leurs hypothèses une sorte d'évidence, de clarté, de nécessité intrinsèques qui les imposent à notre esprit[5] ».

Certes, si les philosophies comprenaient ainsi les rapports de la métaphysique et de la morale, nous serions tout les premiers à les rejeter et à applaudir aux reproches suivants, formulés contre elles au nom de l'autonomie des actes humains :

« Mais quel que soit dès lors son système métaphysique, quelle que soit la manière dont il (le métaphysicien) prétendra en déduire une règle de vie, on aura toujours le droit de contester ou de rejeter sa définition de la morale : elle sera, en effet, tout arbitraire. *A priori*, en toute rigueur, le métaphysicien ne sait même pas ce que c'est qu'une morale, ni s'il y en a une. Aussi, lorsque, après avoir imaginé quelque idéal, quelque souverain bien, d'ailleurs assez vaguement défini, il vient nous dire : « Voici une morale, voici la morale », nous avons le droit de lui demander au nom de quoi il identifie son invention philosophique, si plausible soit-elle, avec ce qu'on appelle, dans le langage vulgaire, la *moralité*... La moralité est un fait donné dans l'expérience humaine antérieurement à tous les systèmes auxquels elle peut servir de prétexte et qui par conséquent n'ont pas le droit de dire qu'elle soit ceci ou cela, à moins de montrer que, *dans la réalité*, c'est là précisément ce qui la constitue[6] ». « Il s'est ainsi formé, à la source des philosophies antiques, un courant de « Morale philosophique » de plus en plus étrangère à la réalité, et réduite à d'assez vaines discussions d'école ; et c'est là presque uniquement ce que nous avons accoutumé, dans notre enseignement, d'appeler la Morale[7] ». — « Il ne saurait plus

1. Rauh. — *L'Expérience Morale*, p. 2, Paris, Alcan, 1903.
2. Lévy-Bruhl. — *La Morale et la Science des mœurs*, p. 99. Paris, Alcan 1903.
3. G. Belot — En quête d'une morale positive. *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1905, p. 46-47.
4. *Id.*, *ibid.*, p. 51.
5. *Id.*, *ibid.*, p. 52.
6. *Id.*, *ibid.*, p. 47.
7. *Id.*, *ibid.*, p. 48.

être question de fonder la Morale... La Morale n'a pas plus besoin d'être fondée que la « Nature » au sens physique du mot. Toutes deux ont une existence de fait, qui s'impose à chaque sujet individuel et qui ne lui permet pas de douter de leur objectivité[1]. »

« Si on reconnaissait que toute action, peut être rapportée, une fois faite, à un ordre objectif, cela ne prouverait pas que je dusse me soumettre à cet ordre avant l'action[2]. »

« Il manque (aux théories), selon le mot de Spinoza, la jouissance de la chose elle-même, *fruitio ipsius rei*. La déduction ainsi entendue, c'est-à-dire non vérifiée par la vie, est une imitation, car c'est imiter que penser sur la foi d'autrui ou autre chose[3] ».

Mais nous aurons à voir si ces reproches sont fondés.

Deuxième point : En réalité, les métaphysiques morales n'existent pas. — Elles prétendent fonder, en effet, la morale. Prétention superflue: la morale se fait en dehors d'elles-mêmes, qui plus est, contre leurs conclusions. Voilà pourquoi les systèmes moraux les plus divergents et en apparence les plus révolutionnaires, aboutissent toujours, en pratique, au même conservatisme étroit. « Cette méthode de l'apriorisme moral, au fond si téméraire, si révolutionnaire, j'allais dire si anarchique, n'a jamais été mise qu'au service des doctrines les plus traditionnelles et les plus prudentes, j'allais dire les plus conservatrices. C'est peut-être la raison qui a empêché à la fois de reconnaître ce qui en serait l'intérêt moral et d'en apercevoir la médiocre consistance philosophique[4]. » En réalité, tous les systèmes « sont hors d'état de prouver que la pratique constante se tire effectivement de leurs principes et tous prennent garde de choquer, par leurs préceptes, la conscience morale de leur temps[5] ».

Encore une fois, illégitimes si elles existaient, les métaphysiques morales n'existent pas ; tel est, en deux mots, le procès que l'on fait aujourd'hui aux philosophies ontologiques.

2° Passons à l'examen des *philosophies critiques*. Celles-ci partent du réel. Mais le réel ne paraît pas pouvoir nous fournir seul une règle d'action : du réel, on peut dire uniquement : « cela est », et non pas « cela doit être ». Comment justifier l'idéal que nous choisirons ? Il faut faire une critique du réel. Sera pris comme idéal le réel que nous avons plié aux exigences de la raison pour lui donner une forme. « Le problème est celui-ci : trouver un bien qui s'impose avec une sorte d'*évidence* et de *nécessité* à la façon d'une vérité, un bien qui puisse être prouvé, ou mieux se dispenser de preuve parce qu'il serait premier ; trouver, en un mot, un bien qui soit vrai, un

1. Lévy-Bruhl. — *La Morale et la science des mœurs*, p. 192.
2. F. Rauh. — *L'Expérience morale*, p. 3. Alcan 1903.
3. *Id.*, *ibid.*, p. 41-42.
4. Belot, *ibid.*, p. 50.
5. Lévy-Bruhl. — *La Morale et la science des mœurs*, p. 43. — Voir, dans le même ouvrage, tout le chapitre II.

devoir qui soit certain et qui s'impose à la volonté, *parce qu'il* se serait d'abord imposé à l'intelligence[1] ».

En d'autres termes, le réel, pour mériter le nom d'idéal, devra présenter ses titres de vérité devant la *raison*, et ne sera adopté que s'il peut supporter, sans se détruire, la forme de l'universel qui est celle de la vérité. C'est ainsi que, pour Kant, toute action incapable de s'universaliser sans contradiction, le mensonge par exemple, sera à bannir de la morale, parce qu'elle ne sera pas VRAIE.

Or, à pareille théorie, nos modernes moralistes font un double reproche :

1° Il est chimérique de chercher un bien qui soit vrai.

2° A supposer qu'un bien pût être vrai, la capacité d'universalisation d'un acte ne saurait être un critère légitime en fait de moralité.

Premier reproche. — Dans un article précédent, M. Belot nous avait déjà prévenus qu'il était absolument chimérique de chercher un bien qui fût vrai. Nous y lisons en effet : « Ce qui se présente comme une vérité se présente toujours comme un donné, dans l'expression générale de ce terme. « La vérité, c'est ce qui est », dit Bossuet, et, à condition de ne pas prendre ce mot dans un sens étroitement réaliste, cela reste exact. Or, on ne voit pas comment transformer le jugement assertorique ou apodictique qui exprime la vérité en un *il faut*, en un *je dois vouloir*, ou même en un *je veux*, comment faire d'un simple objet de contemplation un objet de tendance et de volonté — ou inversement en quel sens on pourrait dire qu'un bien soit vrai[2]. » Il revient cette fois sur la même question, mais au point de vue exclusif de la morale kantienne. Nous ne pouvons examiner la question kantienne dans une étude aussi générale que celle-ci. Passons.

Deuxième reproche. — La capacité d'universalisation d'un acte ne saurait le justifier devant la conscience ni en déterminer le caractère proprement moral : « Entre A et — A, termes abstraits et vides, il peut y avoir proprement contradiction... [Mais] on ne peut dire du mensonge qu'il soit contradictoire *en soi* puisque aussi bien il se produit. Tout ce qu'on peut dire, c'est que sa « généralisation » sociale (et non pas son universalisation logique) ne serait pas possible au delà de certaines limites ; que cette *extension* pratique du mensonge tend elle-même sans cesse à le refréner. Mais il n'y a pas plus de contradiction intrinsèque là-dedans que dans ce fait physique : un courant qui passe dans un conducteur tend à l'échauffer, et cet échauffement même tend à empêcher le courant de passer puisqu'il diminue la conductibilité du métal[3]. » — Et, d'une manière plus générale : « La forme rationnelle, en effet, ne

1. Belot, *ibid.*, p. 61.
2. Belot. — *La véracité. Revue de Métaphysique et de Morale*, année 1903, p. 430.
3. G. Belot. — *En quête d'une morale positive. Revue de Métaphysique et de Morale*, 1905, p. 69.

définit pas plus l'activité morale que l'activité industrielle ou même que l'activité esthétique. L'accord de la volonté avec elle-même n'offre aucun caractère spécifiquement moral... Kant devait démontrer que la raison pratique était un principe *moral*, et l'on n'a jamais pensé à le lui demander. »

Il nous faudrait maintenant critiquer ces critiques elle-mêmes. Nous ne pouvons songer à le faire en détail aujourd'hui ; nous espérons y revenir dans de prochains articles. Bornons-nous — sans discussion — à indiquer en quelques mots le domaine que, selon nous, la science n'enlèvera jamais à la philosophie.

(*A suivre.*) J. CARTIER.

Revues d'Octobre

LA QUINZAINE. — (1er octobre). GEORGE FONSEGRIVE : *Le moral et le social*, p. 299-319. Nous possédons une double vie : une vie intérieure, faite de nos pensées et de nos croyances, et une vie extérieure faite de nos actions et de nos relations. Entre ces deux vies, il y a souvent conflit. Pour certains philosophes, ce sont les institutions et les lois sociales qui font la moralité humaine ; pour d'autres, au contraire, toute question sociale est une question morale ; pour tous, il n'y a pas le moindre antagonisme essentiel entre la vie sociale et la vie morale de l'homme. M. F. reprend ce problème et se pose une question : Est-il bien vrai qu'il y ait identification entre la vie sociale et la vie morale ? Ces deux vies n'ont-elles pas au contraire des lois très distinctes ? Il esquisse l'histoire du conflit qui existe entre les lois de la vie sociale de l'homme et celles de sa vie morale. Ce conflit s'est rencontré dans tous les temps et dans tous les milieux, même dans les sociétés purement spirituelles, comme est l'Eglise catholique. Cependant il n'y a pas contradiction entre l'Eglise et l'Evangile, p. 316-318, parce que le gouvernement de l'Eglise est un moyen indispensable au service de l'Evangile. Il conclut que le problème social est tout-à-fait distinct du problème moral.

REVUE DU CLERGÉ FRANÇAIS. — 1er octobre, p. 310-319, M. SERTILLANGES répond à la chronique de M. Dubois que nous signalions dans notre dernier numéro. Il constate tout d'abord qu'il y a entre eux une divergence sur la façon d'entendre l'article de M. Le Roy.

« Si M. Le Roy a voulu dire ce que lui prête M. Dubois avec plu-
« sieurs autres, je ne suis pas du tout avec lui. S'il a voulu dire ce
« que je lui ai prêté tout d'abord et suis porté, jusqu'à plus ample
« informé, à lui prêter encore, alors je suis avec lui ; mais je ne
« suis pas pour cela contre M. Dubois, et je ne dis rien de *grave* ;
« mais des choses très communes et très sûres. Je ne m'entête
« d'ailleurs nullement sur la question de fait ».

On le voit, l'adhésion de M. Sertillanges à la thèse de M. Le Roy n'est donc qu'*éventuelle*. Or l'interprétation qu'il croit juste et la seule en tout cas qu'il adopte n'a aucune prétention révolutionnaire. Cette interprétation *bénigne* voit dans le célèbre article de la Quinzaine non pas un *système*, mais simplement l'expression d'une *tendance :* « Je ne pense pas que M. Le Roy ait proposé un système « nouveau pour l'interprétation des dogmes ; je pense qu'il s'est « exprimé en langage un peu obscur, un peu spécial surtout, et que « l'air de nouveauté de ses conclusions tient simplement — sauf les « réserves que j'ai faites et auxquelles il dit adhérer — à la *nouveauté* « de l'auteur même en fait d'information théologique. Il dit les cho- « ses connues de telle façon qu'il a l'air de les découvrir, et, ayant « l'air de les découvrir, il prête matière à penser que ce ne soit pas « les choses connues. Que si d'ailleurs il insiste plus qu'on ne le « fait d'ordinaire sur certains points de vue qui favorisent sa « *tendance*, s'il « met l'accent » sur certaines choses que d'autres, « tout en les admettant implicitement, laissent plutôt dans l'ombre, « il considère que c'est son droit et que cela ne doit nullement faire « scandale ».

Quant à lui, M. Sertillanges réprouve énergiquement toute théorie qui tendrait à réduire le dogme à n'être « qu'une *recette pratique* » en le vidant de son contenu intellectuel. « Quand on dit s'opposer « à une conception *intellectualiste* des dogmes, ce qui veut dire, « dans le langage adopté, à leur expression scientifique en fonction « d'un système, et quand, pour souligner l'autre façon de les « entendre, on parle de leur *valeur de vie*, de leur valeur *pratique*, « il est entendu que par *vie* on entend la vie de l'esprit autant que « la vie extérieure, et que par *pratique* on n'entend pas seulement « la morale, mais toute l'orientation de notre existence, et par consé- « quent aussi la croyance ». On ne prétend nullement que les dogmes ne soient pas des vérités, ni qu'on n'ait à s'inquiéter que de leurs conséquences morales, ni que les formules dogmatiques soient de purs symboles, mais ceci : « que les formules dogmatiques bien « qu'elles soient *vérités*, et qu'elles exigent donc l'adhésion de « l'*intelligence*, ne valent pourtant *religieusement* que par leur sens « pratique, à condition de définir ces mots comme ci-dessus, et d'in- « clure dans la *pratique* la vie de l'esprit comme l'autre ».

Voilà donc cette notion éclaircie, et il semble que ainsi expliquée elle n'offre plus rien de dangereux. Quant à l'usage qui en serait fait ce serait celui-ci. Les dogmes sont donnés à la science comme sont donnés les *faits* d'expérience aux physiciens qui les impliqueront dans une théorie. La science aussi peut prendre les dogmes pour leur donner une valeur, non pas seulement positive — ils l'ont déjà — mais une valeur *scientifiquement* positive, c'est-à-dire pour les faire entrer dans ce système de rapports, de connexions et de relations qui constituent la science au sens où on l'entend aujourd'hui

Quand l'Eglise consent à faire entrer le dogme dans ce système, qu'est-ce qui l'y pousse ? C'est le besoin de défendre la *valeur religieuse* du dogme ; qu'est-ce qui l'y guide et lui sert de critérium,

c'est la préservation de la *valeur de vie* du dogme. L'appréciation de cette valeur de vie appartient d'ailleurs à l'autorité légitime et non à la libre fantaisie de chacun.

Pour sauvegarder cette valeur vitale du dogme, l'Eglise l'insère dans des formules et dans des systèmes, mais ces systèmes n'ont pour but que de faire échec à d'autres formules et d'autres systèmes, et n'ont de valeur propre que dans cette opposition même, en fonction les uns des autres. C'est en ce sens que le travail de l'Eglise peut être dit négatif. M. Sertillanges, répondant à des objections qui lui avaient été faites, applique cette conception à la doctrine de l'Eucharistie, à la christologie et à la théodicée.

M. Dubois, dans sa réponse (ibid., pp. 319-322), note le point où une divergence subsiste encore entre M. Sertillanges et lui. Il se demande si, en formulant ses définitions, l'Eglise ne fait qu'exclure seulement les systèmes opposés à ceux dont elle se sert, mais si encore elle ne confèrerait pas à ceux qu'elle adopte une valeur indépendante, permanente en dehors de cette opposition même. Réduite à ces proportions, la question est certes importante encore et du plus haut intérêt pour les théologiens et les philosophes, mais elle n'a plus rien de cette gravité aiguë capable de troubler la foi des fidèles.

Bibliographie

A. de Lapparent. — *Science et Apologétique*. Conférences faites à l'Institut Catholique de Paris, mai-juin 1905. In-18, Paris, Bloud, 1905.

Le nom de M. de Lapparent est pour un tel livre une bonne enseigne. Personne ne pouvait nous parler de science avec plus d'autorité que ce maître éminent, membre de l'Académie des Sciences. L'impression qui se dégage du livre est bien celle que souhaitait l'auteur : « Que non seulement les croyants y puissent trouver de nouveaux motifs de confiance; mais qu'à ce sentiment se joigne chez eux une saine appréciation de l'œuvre accomplie par tant de générations de travailleurs, en vue de la connaissance de l'ordre qui règne dans la Création ». A la lecture de ces pages, on sent naître en soi deux sentiments également bienfaisants : un grand respect pour la science, fruit de l'effort humain; une grande confiance dans la foi, que la science, loin de l'entamer, fait désirer pour répondre aux grands problèmes de la destinée qu'elle ne résout pas. Tous les apologistes voudront connaître ce livre, et le conseilleront aux esprits cultivés que la science humaine aurait enivrés au point de les rendre hésitants dans la foi.

G.

Le Gérant : Gabriel Beauchesne.

Paris. — Imprimerie F. Levé, rue Cassette, 17.

1re Année N° 3 1er Novembre 1905

REVUE PRATIQUE

D'APOLOGÉTIQUE

Apologétique

LA VENUE DE SAINT PIERRE A ROME

Un certain nombre d'érudits allemands ont essayé de contester la venue de saint Pierre à Rome. C'étaient des protestants ou des vieux-catholiques qui voulaient, en niant ce fait historique, détruire les conséquences dogmatiques qui en découlent, l'apostolicité de l'Eglise romaine et sa primauté dans l'Eglise universelle. La faiblesse de leurs arguments a frappé même des adversaires déclarés du catholicisme. Dès 1873, Renan examinait cette question dans un appendice à son volume l'*Antéchrist* : il déclarait « très admissible que saint Pierre fût venu à Rome », il regardait « comme probable la tradition du séjour de Pierre à Rome[1] ». L'illustre savant protestant Harnack écrivait de son côté, en 1876, que ce fait est tellement évident, qu'il ne devrait pas même se discuter[2].

1. Renan. L'*Antéchrist*, p. 556.
2. Harnack. *Patres apostolici*, fasc. I, p. 15. « Lis adhuc sub judice non esset, nisi critici fabulis illis Pseudo-Clementis vel judaizantium christianorum plus quam par est auctoritatis tribuerent. »

Malgré ces déclarations dont nul ne saurait contester l'importance, des esprits prévenus continuent à nier le séjour de saint Pierre à Rome. Aussi est-il bon d'examiner de près cette question, ne serait-ce que pour expérimenter une fois de plus sur ce point la solidité scientifique de nos traditions chrétiennes.

« Les catholiques, dit Renan, se sont exposés aux objections les plus péremptoires de la part de leurs adversaires avec leur malheureux système de la venue de Pierre à Rome, en l'an 42..... et qui porte la durée du pontificat de Pierre à vingt-trois ou vingt-quatre ans, rien de plus inadmissible[1]. » Cette affirmation tout à fait exagérée renferme une remarque dont les apologistes du christianisme ont à tenir compte : ils doivent soigneusement distinguer entre les probabilités, quelque grandes qu'elles soient, et les certitudes scientifiques, et se bien garder de nuire à ces dernières en donnant aux premières une importance exagérée. Nous éviterons ce défaut en distinguant deux questions dans le problème qui nous occupe et cherchant tour à tour :

1° si saint Pierre a gouverné ving-cinq ans l'Eglise de Rome;

2° s'il l'a fondée et sanctifiée de son martyre.



L'une des sources les plus anciennes du *Liber pontificalis*, le catalogue philocalien, rédigé vers l'an 355, mentionne ainsi, dans sa liste des évêques de Rome, le pontificat de saint Pierre : « Petrus ann. XXV, mense uno, d. VIIII; fuit temporibus Tiberii Cœsaris et Gai et Tiberi Claudi et Neronis, a cons. *Minuci* et Longini usque *Nerine* et *Nero*[2]. » Ainsi, d'après le texte, saint Pierre serait venu à Rome pendant le règne de Tibère, sous le consulat de Vinicius et de Longinus, c'est-à-dire en 30; il y aurait

1. Renan, *op. cit.* p. 553.

2. *Liber pontificalis* (ed. Mommsen, dans les *Monumenta Germaniæ*) I, p. 2, (éd. Duchesne) t. 1, p. 2. Dans le texte de Philocalus, il faut corriger *Minuci*, *Nerine* et *Nero*, mal orthographiés par les copistes des manuscrits, par *Vinici*, *Neronis* et *Vetere* (cf. Duchesne, *ibid.*, p. 3).

vécu sous Caligula, Claude, Néron, et y serait mort pendant le règne de ce dernier, dans l'année consulaire de Néron et de Vitus, c'est-à-dire en 55; ce qui donne un épiscopat de 25 ans révolus.

Ecrivant, dans les premières années du quatorzième siècle son *liber de Mortibus persecutorum*, Lactance s'exprimait ainsi sur saint Pierre et les apôtres : « Dispersi sunt per omnem terram ad Evangelium prædicandum..... et per annos quinque et viginti usque ad principium Neroniani imperii per omnes provincias et civitates ecclesiæ fundamenta miserunt, cumque jam Nero imperaret, Petrus Romam advenit[1]. » D'aucuns ont voulu voir dans ce texte une nouvelle confirmation des 25 ans d'épiscopat romain de saint Pierre. C'est aller peut-être trop loin : en réalité il comprend deux affirmations bien nettes : pendant 25 ans à dater de l'Ascension, les apôtres ont prêché l'Evangile dans le monde entier; au bout de cette période, c'est-à-dire au commencement du règne de Néron, saint Pierre vint à Rome où bientôt il subit le martyre. Néron ayant succédé à Claude en 54, nous retrouvons la même chronologie que dans le catalogue philocalien : 29-30, Ascension et commencements de la prédication apostolique; 54-55, martyre de saint Pierre à Rome.

Eusèbe a apporté de graves modifications à cette manière de compter. Dans sa *Chronique* il fixe à la troisième année de Caligula (mars 39, mars 40) la venue de saint Pierre à Rome et il le fait mourir à la douzième de Néron, soit entre octobre 65 et octobre 66[2]. Dans son *Histoire ecclésiastique*, au contraire, il fait venir l'apôtre dans la Ville Eternelle, sous Claude, après l'an 41 pour y combattre Simon le Magicien[3]. « Ce fut aux débuts du règne de Claude que la miséricordieuse Providence con-

1. *Patrologie latine*, (Migne, t. VII. col. 195).

2. *Patrologie gréco-latine*, (Migne) t. 19, p. 539 et 543.

(3e année de Caligula, 49). « Petrus apostolus, cum primum Antiochenam ecclesiam fundasset, Romam mittitur, ibique evangelium prædicans xxv annis ejusdem urbis episcopus perseverat. »

(11e année de Néron, 66). « Post Petrum primus Romanam ecclesiam tenuit Linius. »

3. Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*. livre II, chap. 14, (*Pat. gréco-lat.* 20 col.) 172. « παραπόδας γοῦν επὶ τῆς αὐτῆς Κλαυδίου Βασιλείας; ἡ πανάγαθος καὶ φιλανθρωποτάτη τῶν ὅλων πρόνοια, τὸν καρτερὸν καὶ μέγαν τῶν ἀποστόλων, τὸν ἀρετῆς ἕνεκα τῶν λοιπῶν ἀπάντων προήγορον Πέτρον, ἐπὶ τὴν Ρώμην..... χειραγωγεῖ. »



duisit à Rome Pierre, le plus vaillant, le plus grand des apôtres et leur chef. » Mais, il est important de constater que malgré ces variations de la date initiale, Eusèbe maintient un écart de 25 ans entre la première venue de saint Pierre à Rome et son martyre.

Ainsi, malgré leurs divergences parfois assez considérables, Philocalus, Lactance et Eusèbe sont unanimes sur un point : les 25 ans de durée de l'épiscopat de saint Pierre.

Or, ils représentent des traditions différentes et toutes trois fort sérieuses. Philocalus écrivait son Catalogue par ordre du pape Libère ; il y consignait par conséquent la chronologie des papes, telle que l'admettait officiellement l'Eglise romaine. Né et, en tout cas, élevé en Afrique, précepteur à Trèves des enfants de Constantin, Lactance se faisait l'écho d'une opinion généralement reçue dans tout l'Occident. Enfin Eusèbe de Césarée nous rapporte ce qui s'enseignait en Palestine et en Orient. De leur affirmation, concordant exactement sur ce point, nous pouvons admettre qu'au commencement du IV[e] siècle, c'était une tradition universellement admise dans toutes les chrétientés d'Orient et d'Occident que saint Pierre était venu à Rome et qu'il avait gouverné l'Eglise pendant vingt-cinq ans.

Or, cette tradition est certainement antérieure à l'an 300. Rédigé définitivement par Philocalus sous le pape Libère (352-356), le Catalogue libérien n'est en réalité qu'une réédition de la chronologie des évêques de Rome qu'avait composée, dès l'an 235, le prêtre romain Hippolyte[1]. Quant à Eusèbe de Césarée, il dit lui-même avoir écrit son Histoire ecclésiastique d'après un grand nombre de livres qu'il avait réunis dans sa bibliothèque, l'une des plus riches de son temps. Or, il est facile de voir, comme l'a prouvé Mgr Duchesne[2], que pour la chronologie des papes, Eusèbe a utilisé des catalogues de l'Eglise romaine, et la liste des papes que compila, dès la fin du II[e] siècle, saint Irénée ; et ainsi il se trouve que Philocalus, Lactance et Eusèbe nous ont rapporté une tradition bien

1. *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, p. IV-V.
2. *Ibidem*.



antérieure à leur époque et remontant certainement, par des documents authentiques et en quelque sorte officiels, au commencement du IIIᵉ siècle, avec saint Hippolyte, écho des traditions romaines, avec saint Irénée, écho des traditions orientales. Force est donc de conclure que déjà vers l'an 200 la chrétienté admettait les « années de Pierre », c'est-à-dire les 25 ans de son pontificat romain.

Nous n'ignorons pas les difficultés historiques que soulève cette chronologie. Eusèbe lui-même a dû s'en douter puisqu'il a varié d'opinion sur la date précise de la venue de l'apôtre à Rome. Dans son *Histoire ecclésiastique* il n'adopte l'année 41 qu'en s'appuyant sur la légende de Simon le Magicien, que saint Pierre serait venu combattre à Rome; or, il est généralement admis que cette légende n'a aucun fondement historique. Enfin dans l'intervalle de ces 25 ans, les *Actes des Apôtres* nous montrent le Prince des Apôtres prêchant ailleurs que dans la capitale de l'Empire. En 44, il passe à Jérusalem les fêtes de Pâques; en 50, il préside dans la même ville la réunion des apôtres; écrivant de Rome, en 61, saint Paul ne le mentionne pas, ce qui serait inexplicable si, cette année-là, saint Pierre s'était trouvé avec lui.

Ces alibis ne suffisent pas pour infirmer la tradition si ancienne et si nette dont saint Hippolyte, Eusèbe, Lactance[1] et Philocalus sont les témoins, et c'est aller vite en besogne que de déclarer, à la suite de Renan, le système d'Eusèbe « malheureux » et « inadmissible ». C'est opposer à quatre textes fort anciens et fournis par les plus graves autorités une négation que rien n'appuie; car enfin qu'importe qu'au cours de ces vingt-cinq ans on trouve saint Pierre à Jérusalem, à Antioche et ailleurs? Du jour où il était entré à Rome, il n'avait pas fait vœu de ne jamais en sortir. Si son ministère l'appelait dans n'importe quelle chrétienté, pourquoi n'y serait-il pas allé, et pour s'y rendre était-il dans l'impossibilité de conserver le gouvernement de l'Eglise romaine? N'oublions

1. Lactance ne dit pas que saint Pierre ait passé les vingt-cinq ans à Rome. Renan fait remarquer avec raison qu'il semble dire le contraire. Il ne faut retenir de son texte que l'affirmation des vingt-cinq années d'apostolat universel, et la conformité de ce total avec celui que donnent Eusèbe et Philocalus.



pas que nous sommes aux premières origines du christianisme, c'est-à-dire en un temps de missions; or, quoique chefs d'une Eglise déterminée, les évêques missionnaires s'interdisent-ils les lointains voyages et les longues absences? Les difficultés soulevées par Renan sont donc tendancieuses et sans aller jusqu'à affirmer rigoureusement les 25 années de pontificat de Pierre, nous pouvons admettre cependant qu'elles s'appuient sur des textes importants, et qu'elles sont d'autant plus vraisemblables que, divergeant sur la manière de les compter, ces textes concordent rigoureusement sur leur nombre.



Nous passons du domaine des probabilités à celui des certitudes, lorsque nous examinons si saint Pierre est venu à Rome fonder son Eglise et recevoir le martyre. Ce fait est constamment affirmé, et de la manière la plus nette, par les auteurs les plus anciens. Dès l'an 200 environ[1], le prêtre romain Caius s'en servait pour confondre les Montanistes. Aux prétentions de ces hérétiques, il opposait la tradition constante de l'Eglise romaine depuis les enseignements de saint Pierre son fondateur. Dans le livre qu'il écrivit contre Proclus, chef de la secte des Cataphryges, il parlait ainsi du tombeau « où étaient déposés les corps sacrés des deux apôtres Pierre et Paul » : « Je puis, dit-il, vous montrer les monuments des apôtres. Que vous veniez au Vatican, ou sur la voie d'Ostie, vous aurez sous les yeux les monuments des fondateurs de notre Eglise[2]. »

En citant ce texte[3], M. Renan a essayé d'en atténuer la portée. « Au commencement du IIIe siècle, dit-il, on voyait déjà près de Rome deux monuments auxquels *on attachait les noms* des apôtres Pierre et Paul. L'un était situé au pied de la colline Vaticane : c'était celui de saint Pierre; l'autre sur la voie d'Ostie : c'était celui de

1. Caius écrivait, nous dit Eusèbe (H. E. II, 25), sous le pontificat de Zéphyrin, κατὰ Ζεφυρῖνον Ρωμαίων γεγονὼς ἐπίσκοπον.

2. *Ibidem*. Ἐγὼ δὲ τὰ τρόπαια τῶν ἀποστόλων ἔχω δεῖξαι. Ἐὰν γὰρ θελήσῃς ἀπελθεῖν ἐπὶ τὸν Βατικανὸν, ἢ ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν Ωστίαν εὑρήσεις τὰ τρόπαια τῶν ταύτην ἱδρυσαμένων τὴν ἐκκλησίαν.

3. L'*Antéchrist*, p. 191.

saint Paul. On les appelait *en style oratoire* les « trophées » des apôtres. C'étaient probablement des *cellæ* ou des *memoriæ* consacrés aux deux saints. » Ainsi nous serions en face d'une phrase « oratoire » qui désignerait deux « cénotaphes », deux illusions de tombeaux ! On ne saurait dégrader plus habilement un texte pour lui enlever toute valeur !

En le faisant M. Renan va, sans la moindre preuve, *sur une simple impression*, à l'encontre de l'auteur même qui, ayant en main le livre de Caius, en extrait cette citation. Eusèbe allègue Caius, précisément pour prouver que les corps authentiques des apôtres étaient réellement conservés dans leurs tombeaux du Vatican et de la voie d'Ostie, περὶ τῶν τόπων ἔνθα τῶν εἰρημένων ἀποστολων τὰ ἱερα σκηνώματα κατατέθειται. D'ailleurs pour que l'argumentation de Caius contre le chef des Cataphryges eût une réelle force il fallait que dans ces tombeaux on crut vraiment posséder les corps des apôtres. Ce que devait prouver, dans sa pensée, la tradition indiscutable de l'Eglise romaine, c'étaient non des monuments commémoratifs et vides, mais bien des tombeaux possédant réellement les corps de ses fondateurs τῶν ταυτην ἱδρυσαμένων τὴν ἐκκλησίαν. Enfin, pour prouver que ces τροπαῖα « pouvaient » être des cénotaphes, Renan allègue Eusèbe, *Vie de Constantin*, II, 40, et de Rossi, *Roma sotteranea*, I, pp. 209-210. Or, dans le texte d'Eusèbe il est question des lieux « que sanctifient les corps des martyrs[1] » et dans sa *Rome souterraine*, I, pp. 209 et 210, M. de Rossi parle, à la suite de Tertullien, des monuments qui gardent soigneusement « les corps des chrétiens et spécialement des martyrs », *si parla non dei cadaveri in genere, sia degli infedeli, sia de credenti ma di quelli di cristiani e specificamente de martiri.* S'il savait dégrader les textes pour leur imposer silence, M. Renan savait encore mieux « les solliciter » pour leur faire dire tout le contraire de leur pensée ! Malgré toutes ces arguties, ce passage du prêtre Caius nous prouve qu'en l'an 200 on était persuadé que les tombeaux du Vatican et de la

1. Eusèbe. Vita Constantini, II, 40 « τοὺς τόπους αὐτοὺς οἳ τοῖς σώμασι τῶν μαρτύρων τετίμηνται. »



voie d'Ostie gardaient les reliques de saint Pierre et de saint Paul, « fondateurs de l'église romaine », et martyrs à Rome sous Néron, et on en faisait découler l'éminente dignité de cette Eglise sur toutes les autres.

Tertullien ne raisonnait pas autrement vers le même temps lorsque, dans son traité contre Marcion, il établissait sur ces mêmes faits, l'autorité de l'Eglise romaine[1].

Ailleurs, il déclare la Ville Eternelle heureuse entre toutes, parce que les deux apôtres lui ont prodigué leur prédication et leur sang[2], parce qu'elle a vu saint Pierre mourir glorieusement du supplice du Sauveur, et saint Paul de celui du Précurseur! Enfin, discutant contre les gnostiques, il rappelle une fois de plus le martyre que sous Néron saint Pierre et saint Paul ont subi à Rome, le premier sur la croix, le second sous le glaive du bourreau[3].

Faisant écho au prêtre Caius et à Tertullien, saint Irénée répétait en Gaule ce qu'ils écrivaient à Rome et en Afrique : « Ce sont les apôtres Pierre et Paul qui ont fondé et évangélisé l'Eglise romaine[4]... et c'est pour cela qu'entre toutes, elle est la plus antique, la plus grande, la plus connue tenant des apôtres sa tradition; c'est pour cela que chaque église doit se tourner vers elle et reconnaître sa supériorité. » Ce témoignage si précis est de la plus haute importance. Outre qu'il remonte à la fin du second siècle, il nous est donné par un écrivain qui a fait

1. Tertullien. — *Adv. Marcionem* IV, ch. 5 «... Quod etiam Romani de proximo sonent quibus evangelium et Petrus et Paulus sanguine quoque suo signatum reliquerunt. »

2. *De praescriptionibus*, chap. 36 « Si autem Italiæ adjaces, habes Romam un de nobis quoque auctoritas præsto est. Ista quam felix ecclesia! Cui totam doctrinam Apostoli cum sanguine suo fuderunt; ubi Petrus passioni dominicæ adœquatur, ubi Paulus Joannis exitu coronatur. »

3. *Adversus gnosticos Scorpiace.* « Vitas Cæsarum legimus, orientem fidem Romæ primus Nero Cruentavit. Tunc Petrus ab altero cingitur cum cruci adstringitur. Tunc Paulus civitates Romanæ consequitur nativitatem, cum illic Martyrii renascitur generositate. »

4. *Contra hæreses*, III, 1... τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ρώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούν-των τὴν ἐκκλησίαν, III, 3 « Sed quoniam valde longum est in hoc tali volumine, omnium ecclesiarum enumerare successiones, maximæ et antiquissimæ et omnibus cognitæ, *a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romæ fundatæ et Constitutæ ecclesiæ*, eam quam *habet ab apostolis Traditionem*... Ad hanc enim ecclesiam, propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam... »

des recherches historiques considérables et s'est trouvé en relations directes avec un grand nombre de personnages illustres, ses aînés. Il a connu le grand apologiste romain saint Justin, auquel il a fait, dans ses récits, maints emprunts. Or, saint Justin a pu lui transmettre sur les apôtres la tradition admise par l'Eglise romaine dès la première moitié du IIe siècle. C'est, en effet, entre 150 et 156 que se placent la plupart de ses écrits, et nous savons par le *Martyrium Polycarpi*, qu'à la mort de saint Polycarpe, en 155, saint Irénée se trouvait précisément à Rome pour y étudier la tradition apostolique. Saint Irénée, d'autre part, se rattachait par ses origines à l'Eglise de Smyrne; il avait été le disciple de saint Polycarpe[1] qui, lui-même, avait reçu de saint Jean les enseignements évangéliques et ainsi, par le seul intermédiaire de son maître saint Irénée rejoignait les apôtres. Envoyé à Lyon par saint Polycarpe, il y apporta la tradition apostolique des Eglises d'Asie. Son témoignage nous prouve donc qu'à Smyrne, comme à Rome, la seconde génération chrétienne admettait universellement que l'Eglise romaine avait été fondée et organisée par les deux glorieux Pierre et Paul, *a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romæ fundatæ et Constitutæ ecclesiæ*.

Denys de Corinthe apporte, vers le même temps, de Grèce, un témoignage identique. Ecrivant aux Romains en 170, il leur disait : « Venus tous deux à Corinthe, les deux apôtres Pierre et Paul nous ont élevés dans la doctrine évangélique; partis ensuite ensemble pour l'Italie, ils nous ont transmis les mêmes enseignements, puis ont subi en même temps le martyre[2]. » Ce qui donne du poids à cette affirmation ce sont les relations étroites qui ont uni au premier et au second siècle les Eglises de Corinthe et de Rome. Plusieurs fois alors les évêques de l'une ont écrit aux fidèles de l'autre et, depuis le temps où saint Pierre et saint Paul les avaient fondées toutes deux, leurs chefs avaient vécu dans la plus grande intimité. Il

1. Il le déclare lui-même dans cette lettre à Florinus que nous a conservée Eusèbe. *Hist. eccl.* V, 20 ; il y parle aussi de l'intimité qui avait uni Polycarpe « à Jean et aux autres qui avaient vu le Seigneur en personne ».

2. Eusèbe. *Hist. eccl.* 11-24. « *Καὶ γὰρ ἄμφω καὶ εἰς τὴν ἡμετέραν Κόρινθον φοιτήσαντες ἡμᾶς, ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν, ὁμόσε διδάξαντες, ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτον καιρόν.* »

est donc probable que représentant en sa qualité d'évêque la tradition corinthienne, Denys était aussi l'écho de la tradition romaine, et s'il en fallait une nouvelle preuve, nous la trouverions dans cette circonstance : écrivant aux Romains, il leur parle de ces faits comme de faits incontestés parmi eux.

Soixante ans plus tôt, au seuil de l'âge apostolique, c'est le successeur immédiat de saint Pierre à Antioche qui fait allusion à son voyage et à son martyre à Rome. C'était en 110, sous Trajan; saint Ignace, évêque d'Antioche, venait d'être condamné au dernier supplice et il était envoyé dans la capitale de l'empire pour être livré en pâture aux fauves dans les jeux du cirque. Ayant appris que la communauté chrétienne de Rome avait commencé des démarches pour le sauver, il lui écrivait pour la supplier de ne rien faire qui pût retarder son martyre; car il avait hâte « d'être broyé par les dents des bêtes, pour devenir le pain immaculé du Christ », et il terminait par cette dernière adjuration : « Ce n'est pas comme Pierre et Paul que je vous commande; eux, ils étaient apôtres et moi je ne suis qu'un condamné ; ils étaient libres, et je ne suis encore qu'un esclave ! »[1] « Ces paroles, dit Mgr Duchesne, ne sont pas l'équivalent littéral de la proposition : « Saint Pierre est venu à Rome ». Mais supposé qu'il y soit venu, saint Ignace n'aurait pas parlé autrement; supposé qu'il n'y soit pas venu, la phrase manque de sens. »

Protestants, vieux catholiques et libres penseurs l'ont bien compris ainsi et pour se débarrasser d'un aussi grave témoignage, ils ont soutenu que la lettre de saint Ignace aux Romains est apocryphe. Ce n'est pas le lieu d'instituer une discussion à ce sujet. Dans ses « origines chrétiennes », Mgr Duchesne[2] a excellemment prouvé l'authenticité de la lettre aux Romains. Admise par des protestants tels que Zahn et Lightfoot[3], des libres penseurs

1. Saint Ignace, *ep. ad Roman.* « Οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι υμιν Εκεῖνοι ἀπόστολοι, ἐγὼ κατάκριτος · ἐκεῖνοι ἐλεύθεροι, ἐγὼ δὲ μέχρι, νυν δοῦλός. »

2. *Les origines chrétiennes.* Appendice au chap. VI. pp. 63-69. Voir aussi Batiffol, *Les anciennes littératures chrétiennes*, *La littérature grecque.*

3. Zahn. *Ignatius von Antiochien* (Gotha, 1873). Lettres de saint Ignace et de saint Polycarpe éditées par Lightfoot (Londres, 1885).

tels que Renan lui-même[1], elle ne fait maintenant doute pour personne. Dès lors, la personne même d'Ignace donne à cette phrase une valeur considérable : né en 45, contemporain des premiers jours de l'Eglise, il avait dû être en relations assez étroites avec les apôtres, puisque dans cette chrétienté d'Antioche qui avait été fondée par saint Pierre lui-même, il avait été choisi pour être après Evodius, le successeur du prince des apôtres. N'était-il pas tout particulièrement bien placé pour avoir des détails certains sur les actes importants de la vie de saint Pierre? Comment, par exemple, aurait-il ignoré quelle Eglise saint Pierre était allé fonder le jour où il avait abandonné le gouvernement de celle d'Antioche[2]?

Le troisième successeur de saint Pierre à Rome, le pape saint Clément, nous apporte une affirmation encore plus ancienne, puisqu'elle remonte au règne de Domitien (80-96). Ecrivant à l'église de Corinthe pour blâmer et extirper certains abus, saint Clément cite les belles actions dont il a été témoin. « Laissons, dit-il, les exemples tirés du passé, voyons les généreux athlètes qui ont vécu avec nous, et les traits d'héroïsme de notre temps », et il décrit la persécution de Néron. La manière dont il le fait donne tout à fait l'impression qu'il en avait vu les scènes tragiques. Il met en relief les souffrances des deux apôtres Pierre et Paul « qui restent chez nous le plus beau des exemples. » ὑπόδειγμα κάλλιστον ἐγένοντο ἐν ἡμῖν[3].

Ce texte suffirait à lui seul pour prouver le martyre de saint Pierre; mais affirme-t-il avec la même netteté que ce martyre a eu lieu à Rome? Remarquons que saint Clément est Romain et qu'il envoie cette lettre en sa qualité d'évêque de Rome. Or il insiste beaucoup sur cette circonstance que les actes d'héroïsme qu'il décrit se sont passés sous ses yeux, que les généreux athlètes du Christ étaient ses proches, τοὺς ἔγιστα γενομένους ἀθλητας, c'est-à-dire

1. Renan. *Histoire des Origines du Christianisme. Les Evangiles.* Préface.

2. Eusèbe. *Hist. ecc.* III. 22. « Ἀλλὰ καὶ τῶν ἐπ' Ἀντιοχείας Εὐοδίου πρώτου καταστάντος, δεύτερος ἐν τοῖς δηλουμένοις Ἰγνάτιος ἐγνωρίζετο. »

3. Clément. *Ep. I. ad. Corinth.* chap. 5 et 6.



vivaient dans la même ville que lui; que le martyre de saint Pierre et de saint Paul a été d'un grand exemple « chez nous » ἐν ἡμῖν, c'est-à-dire toujours à Rome. Enfin, les supplices qu'il décrit sont précisément ceux qu'au cours de sa persécution, Néron fit subir aux chrétiens de Rome[1]. Dans ces passages, il est donc tout le temps question de faits qui se sont déroulés à Rome, et comme, dans leur nombre, Clément cite le martyre des apôtres, force nous est de conclure que dans sa pensée c'est à Rome qu'avait eu lieu, sous Néron, le martyre de saint Pierre et de saint Paul. « Cette interprétation si naturelle de ce texte, dit Mgr Duchesne, s'est imposée à la plupart des critiques auxquels des préjugés protestants ne jettent pas un voile sur les yeux[2]. »

Enfin, saint Pierre lui-même témoigne de sa mission à Rome lorsqu'il date de Babylone sa première épître[3]. « En ce passage, dit Renan, Babylone désigne évidemment Rome. C'est ainsi qu'on appelait, dans les chrétientés primitives, la capitale de l'Empire. Il est invraisemblable, d'autre part, qu'il s'agisse, dans la I^a^ Petri, de Babylone sur l'Euphrate. Le christianisme, au Ier siècle, ne s'étendit nullement vers la Babylonie... Au IIIe siècle, il n'y a pas encore de *minim* (chrétiens) à Nehardia (Talmud de Babylone)[4]. »

La question d'authenticité ne se pose pas pour la Ia Petri; Renan lui-même reconnaît qu'elle est « l'un des écrits du Nouveau Testament qui sont le plus anciennement et le plus unanimement cités comme authentiques. » Même apocryphe, elle garderait une grande importance dans le débat qui nous occupe. Si un faussaire aurait cru nécessaire de dater de Babylone une lettre qu'il voudrait attribuer à saint Pierre, ne serait-ce pas une preuve que de son temps la venue de saint Pierre à Rome ne faisait doute pour personne? Or, si la Ia Petri était apocryphe, elle n'aurait pu être fabriquée qu'à une date très reculée, se rapprochant le plus possible de l'âge aposto-

1. Renan, *L'Antéchrist*, p. 167 et suiv.
2. Duchesne. *Les Origines chrétiennes*, p. 79.
3. Ia Petri, V, 13. « Salutat vos ecclesia quæ est in Babylone collecta et Marcus filius meus. »
4. Renan. *L'Antéchrist*, p. 122, note 2.

lique, puisque l'auteur de la IIª Petri la connaissait déjà, et, par conséquent, authentique ou apocryphe, elle est la démonstration de l'apostolat de saint Pierre.

Si un fait historique se présente avec un faisceau de preuves irréfutables, c'est bien celui-là. Il s'appuie sur une tradition constante qui, de génération en génération, nous fait remonter du IVᵉ siècle à l'âge apostolique. Dès la seconde génération chrétienne, nous le trouvons universellement admis dans les plus illustres chrétientés, celles de Rome, de Corinthe, de Smyrne, d'Antioche, toutes fondées par les apôtres et gardant plus particulièrement leur souvenir. Admis de nos jours, par les savants les plus autorisés, il n'est plus contesté que par quelques retardataires du protestantisme et du vieux catholicisme. Aussi, pouvons-nous affirmer sur ce point la solidité de nos traditions et croire, au nom de la science, que si l'Eglise de Rome est vraiment la mère et la tête de toutes les Eglises, c'est parce qu'elle a été fondée par le Prince des Apôtres et consacrée par son sang.

O Roma felix quæ duorum principum
Est consecrata glorioso sanguine
Horum cruore purpurata ceteras
Excellis orbis una pulchritudines.

BIBLIOGRAPHIE. — Parmi ceux qui ont nié énergiquement l'apostolat romain de saint Pierre et dont les écrits sont démodés, citons :

LIPSIUS (protestant), *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden* (Brunswick, 1883-1887); *Die Quellen der roemischen Petrussage* (Kiel, 1872); *Chronologie der roemischen Bischoefe bis zur Mitte des Vierten Jahrhunderts* (Kiel, 1869.) — FRIEDRICH, *Zur aeltesten Geschichte des Primates in der Kirche.*

Parmi ceux qui admettent l'apostolat et le martyre de saint Pierre à Rome :

HARNACK, *Patres apostolici.* Leipzig, 1876. Dans une note à la *Iª Clementis*, Harnack donne la liste des savants protestants ou rationalistes qui acceptent la venue de saint Pierre à Rome; citons dans leur nombre : Hilgenfeld, Delitzsch, Mangold et Wieseler.

RENAN, *Les Origines du Christianisme, l'Antéchrist*, Paris, 1873, pp. 182 et suiv., et à la fin du volume, pp. 551-569, l'appendice intitulé : *De la venue de saint Pierre à Rome et du séjour de saint Jean à Ephèse.*

DUCHESNE, *Les Origines chrétiennes*, cours autographié professé à l'Ecole de Théologie de Paris. Ch. VII. *Les Origines apostoliques de l'Eglise romaine.* Nous avons puisé dans cette dissertation les premiers éléments de notre article. — Le *Liber pontificalis.* Préface.

MARTIN, *Saint Pierre, sa venue et son martyre à Rome*, dans la *Revue des questions historiques*, 1873.

FOUARD, *Les origines de l'Eglise.* — *Saint Pierre et les premières années de l'Eglise*, Paris, 1886. — *Saint Paul, ses dernières années*, Paris 1897.

Jean GUIRAUD,
Professeur à l'Université de Besançon.

VALEUR APOLOGÉTIQUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

L'Apologétique n'était à l'origine qu'une « défense de la foi », mais, comme elle ne pouvait défendre efficacement les croyances traditionnelles qu'en les établissant sur des bases solides, elle s'est peu à peu transformée en une exposition des « raisons de croire », et c'est dans ce dernier sens que nous l'entendons maintenant. D'autre part, l'histoire s'occupe par elle-même de ce qu'on a fait dans le passé, non de ce qu'on doit faire aujourd'hui ; celle des religions notamment nous montre l'attitude que les hommes ont prise à l'égard du problème religieux, sans se soucier directement de celle que chacun de nous est obligé de prendre ; elle ne constitue donc évidemment pas, à elle seule, une Apologétique.

Mais l'historien ne doit pas s'isoler du moraliste ou du métaphysicien, pas même du physicien ou du naturaliste. En effet tout se tient dans la nature, et dès lors toutes les sciences sont solidaires. Chacune d'elle gagne donc à se mettre en rapport avec les autres ; elle acquiert par ce moyen une portée nouvelle et parvient à des résultats qui se trouvent en dehors de son domaine propre. Or l'histoire des religions, ainsi comprise, conduit à la vraie foi. Telle est la thèse fondamentale que l'abbé de Broglie s'est appliqué à établir dans un grand nombre de ses écrits, en se plaçant à peu près exclusivement au point de vue de la causalité. D'une manière générale, dit-il, on explique par des causes naturelles l'origine du paganisme, mais celle du christianisme demeure inexplicable pour quiconque n'y voit pas l'action de Dieu ; la foi chrétienne est donc vraiment et exclusivement divine. Nous pensons et nous voudrions montrer, sans critiquer

aucunement cette conception apologétique de l'histoire des religions, qu'elle n'est pas la seule et qu'on peut en découvrir une autre, fort différente, au point de vue de la finalité.

I

Tout ce qui vit tend vers certaines fins, ou, en d'autres termes, a des besoins particuliers, et parmi ces besoins, certains se manifestent comme superficiels, parce qu'ils affectent seulement quelques individus et qu'ils durent peu de temps; d'autres, au contraire, sont tout à fait profonds, car ils existent toujours et partout dans une même espèce. Ces derniers doivent trouver l'objet qu'ils réclament, autrement le sujet dans lequel ils résident disparaîtrait bien vite. Un être ne vit que si les tendances qu'il porte dans son fond correspondent à quelque réalité, au lieu de s'agiter dans le vide. Les hommes, par exemple, ont besoin de respirer; aussi n'hésite-t-on pas à dire que ceux dont on trouve les squelettes ensevelis dans les couches profondes de la terre ont autrefois vécu comme nous à l'air libre. L'existence de l'être vivant est si étroitement liée à celle des objets nécessaires pour la satisfaction de ses exigences intimes, qu'on conclut très souvent et sans difficulté de l'une à l'autre.

Or, d'une manière générale, l'humanité est profondément religieuse, et par là nous voulons dire d'abord qu'elle éprouve un profond besoin de croire à quelque divinité. Telle nous apparaît la première leçon de l'histoire. Celle-ci nous montre, en effet, que tous les peuples, depuis les époques les plus anciennes qu'atteignent nos documents jusqu'à nos jours, ont affirmé l'existence d'un être parfait, sinon de plusieurs, tout en différant beaucoup entre eux sur la manière dont ils concevaient la perfection.

Certains ont nié cela de « l'homme primitif » et nul peut-être ne l'a fait avec plus d'ardeur que M. de Mortillet dont on connaît le goût pour les thèses aventureuses et même fantaisistes. On pourrait lui répondre, en allant aussi à l'aventure et en opposant une fantaisie à une autre, que, si les hommes de la pierre taillée ne professaient aucune religion, c'est qu'ils n'étaient pas encore

assez « humains », et cette réponse qui devrait lui plaire, puisqu'elle est dans le prolongement de sa doctrine, nous permettrait de maintenir contre lui notre thèse. Il vaut mieux dire que l'opinion du célèbre paléontologiste ne repose sur aucun fondement. Quand même rien n'attesterait que l'homme de la pierre taillée rendit hommage à quelque divinité, on ne pourrait pas en conclure qu'il n'en reconnaissait aucune, car les œuvres qu'il a laissées n'ont pas généralement survécu aux ravages du temps, et de plus nous savons, par l'exemple d'un grand nombre de peuples sauvages, qu'un culte, même compliqué, peut exister en l'absence de tout monument. On pourrait même conclure de la simple inspection des races inférieures, dont plusieurs n'ont pas encore dépassé la taille du silex et possèdent pourtant une religion, qu'il devait en être ainsi des peuplades primitives dont nous parlons. Du reste on a trouvé dans plusieurs stations paléolithiques de nombreux objets que les paléontologistes les plus compétents n'hésitent pas à regarder comme des amulettes. On en trouve surtout dans des tombeaux néolithiques, en même temps que des fétiches analogues à ceux dont se servent encore certains sauvages de l'Afrique ou de l'Océanie; la religiosité des hommes de la pierre polie n'a d'ailleurs été mise en doute par personne. A plus forte raison, celle des âges suivants défie-t-elle toute contestation; à mesure que l'homme sut travailler le bronze et le fer, il s'en servit pour figurer ses divinités, et le nombre des figures de ce genre que M. de Morgan a trouvées dans ses fouilles de l'Egypte ou de la Susiane, montre combien le culte de la divinité y était vivant à ces époques reculées.

Si nous entrons maintenant dans les temps plus « historiques », où l'écriture fixe le souvenir des grands événements, nous y trouvons la religion universellement répandue. Nul ne le contestait, il y a un siècle, mais plusieurs l'ont formellement nié depuis la découverte du bouddhisme. La doctrine du Bouddha est profondément athée, nous dit-on, et pourtant elle grouperait, d'après certaines estimations, jusqu'à cinq cent millions de fidèles. Il y a, croyons-nous, dans la première de ces affirmations

un double malentendu. D'abord Cakya-Mouni, autant que nous pouvons en juger par les documents fort imparfaits que nous avons sur lui, n'a sans doute affirmé l'existence d'aucun dieu, mais il ne l'a pas davantage niée, il a plutôt affecté de l'ignorer. Cela se conçoit d'ailleurs, car pour lui le bien consiste dans le « *nirvana* », c'est-à-dire dans l'absence de tout désir et de toute conscience, de sorte que, si un être parfait existe, il a pour nous et nous devons, à notre tour, avoir pour lui, la plus profonde indifférence. De plus, cette doctrine négative du maître n'a guère été suivie par ses disciples. Bientôt, après sa mort, le saint homme se transfigura à leurs yeux et devint un dieu auquel on rendit un culte véritable. N'était-il pas, en effet, arrivé à la perfection suprême, au *nirvana?* On ne s'arrêta pas dans cette voie. Avant la venue de Cakya-Mouni, d'autres Bouddhas avaient paru et prêché sa doctrine, car elle existait de tout temps sur la terre; on les divinisa donc pareillement. On alla même plus loin et on admit au rang des dieux les « Bodisathvas », ou futurs Bouddhas; l'un d'eux est adoré particulièrement au Thibet et passe pour s'incarner successivement dans la personne des grands-lamas. Il faut d'ailleurs observer que dans les classes populaires le Bouddhisme s'est fondu rapidement avec les croyances antérieures; on y adore donc en même temps que les divers Bouddhas une multitude d'autres dieux. L'instinct religieux qu'on a dit faire défaut à ces populations s'y est donc au contraire tellement manifesté qu'une doctrine pratiquement athée y a bientôt pris la forme d'un polythéisme effréné.

On allègue encore contre nous l'exemple des sauvages, et faute de renseignements précis sur leur passé, on cherche à établir qu'actuellement du moins beaucoup d'entre eux n'ont aucune croyance religieuse. Lubbock est allé même jusqu'à le dire de tous en général et il a accumulé, pour l'établir, une foule de témoignages, empruntés à des voyageurs ou à des missionnaires. Mais sans suspecter aucunement la sincérité des uns et des autres on peut dire qu'en principe leurs négations ne méritent pas une entière créance. Le plus souvent, en effet, les voyageurs se préoccupent fort peu des choses religieuses,

ils ne leur consacrent qu'un examen rapide et tout à fait superficiel, et pourtant ils auraient besoin, pour s'en faire une idée exacte, d'une enquête d'autant plus longue et minutieuse que d'ordinaire les sauvages se montrent très défiants à l'égard d'un étranger et lui livrent très difficilement les secrets de leur vie intime. Lubbock lui-même le reconnaît : « Les premiers explorateurs de Tahiti dit-il, affirmèrent que les indigènes n'avaient pas de religion et on reconnut plus tard que c'était une complète erreur[1] ». Quant aux missionnaires ils connaissent mieux les mœurs de ces peuplades, mais en saisissent plutôt les côtés défectueux et, tout pénétrés de l'esprit chrétien, ils méconnaissent facilement ce qui ne s'y ramène pas. « Beaucoup, dit encore Lubbock, ont nié l'existence d'une religion, parce que les croyances qu'elle professait étaient entièrement contraires aux nôtres[2] ». Du reste les témoignages allégués par cet auteur en faveur de sa thèse n'ont pas toujours la signification radicale qu'il leur donne. M. de Quatrefages en a fait une critique très forte et en a cité d'autre part une foule d'autres qui attestent « l'existence de la religiosité dans l'universalité des hommes. » « J'ai cherché, dit-il, l'athéisme avec le plus grand soin; je ne l'ai rencontré nulle part sinon à l'état erratique chez quelques sectes philosophiques des nations les plus anciennement civilisées. En fait, pas une grande race humaine, pas une population occupant une aire étendue, pas une fraction quelque peu importante de ces races ou de ces populations n'est athée[3] ». Tiele s'exprime dans le même sens : « L'assertion d'après laquelle il y aurait des peuples ou des tribus sans religion repose, soit sur des observations inexactes, soit sur une confusion d'idées... On a donc le droit d'appeler la religion prise dans son sens le plus large un phénomène propre à l'ensemble de l'humanité[4] ».

En tout cas, dira-t-on, il y a des hommes irréligieux et leur nombre est considérable dans notre société. — Oui,

1. Lubbock. *Les Origines de la Civilisation*. Trad. Barbier, p. 212.
2. *Ibid.*, p. 208.
3. De Quatrefages. *Introduction à l'étude des races humaines*, p. 225.
4. Tiele. *Manuel de l'Histoire des Religions*, trad. par Maurice Vernes, p. 12.

sans doute, mais même parmi nous, ils sont extrêmement rares en comparaison des autres. Bien des gens passent pour athées qui ne le sont pas réellement, et ce malentendu tient à des causes diverses, soit intellectuelles, soit morales. D'abord, nous sommes très portés à regarder comme des incrédules ceux qui ne partagent pas nos propres croyances, qui, tout en adorant quelque divinité, se la représentent autrement que nous-mêmes. De plus, beaucoup croient en Dieu qui n'ont pas le courage d'agir en conséquence, et ceux-là passent devant les autres pour ce qu'ils ne sont pas en vérité.

Les athées véritables occupent une place imperceptible dans l'histoire de l'humanité. Or dans le domaine des choses morales une exception infime ne suffit pas à détruire la loi. Les erreurs dans lesquelles l'homme tombe quelquefois n'empêchent pas qu'il ne tende généralement vers le vrai, ni les crimes dont il s'est rendu coupable en plus d'une circonstance, qu'il n'ait le sentiment profond de la justice; de même quelques cas d'irréligion ne prouvent rien contre l'universalité de l'instinct religieux. Il faut, en effet, faire toujours en cette matière la part de la liberté. Si intimes que soient les exigences de notre être, nous pouvons les contrarier et les empêcher de produire leurs effets. Elles n'en subsistent pas moins, seulement elles se font de moins en moins sentir. L'impie peut arriver à ne plus éprouver le moindre besoin de la religion comme celui qui refuse systématiquement la nourriture convenable finit par n'être plus sensible à l'aiguillon de la faim. L'un et l'autre sont des malades et ce n'est pas par la maladie qu'on peut juger l'état normal de l'homme. Les aliments sont nécessaires au corps; mais, pour en sentir la nécessité, il faut être bien portant; de même, les croyances religieuses sont indispensables à l'âme, mais ceux-là seulement s'en rendent compte dont la vie morale se développe en un concert harmonieux. Si un nombre malheureusement trop grand de nos contemporains professent l'indifférence à l'égard de notre foi, ils ne le font qu'en allant contre un instinct profond de leur âme, et ce mauvais usage de leur liberté ne vient pas uniquement ni principalement, comme beaucoup

le pensent, des passions, car elles ne sont pas aujourd'hui notablement plus fortes qu'autrefois, mais plutôt des préjugés qu'on s'est formés sur nous depuis deux siècles et par-dessus tout des attaques dirigées contre une religion mal entendue, au nom d'une science mal comprise. Ecartons ces obstacles, et ceux qui luttent contre nous seront souvent les premiers avec nous, car eux aussi sont des hommes, ils ont au fond les mêmes besoins que nous, et beaucoup parmi eux cherchent Dieu inconsciemment sans le trouver.

On voit maintenant ce qu'il faut penser des idées émises par Auguste Comte sur la disparition définitive de « l'ère théologique », ou par Guyau sur « l'irréligion de l'avenir », et, à la vérité, on a le droit de constater qu'en faisant de telles prophéties ces positivistes n'ont pas donné des marques d'un esprit bien « positif ». Pour quiconque reste dans le domaine des faits, au lieu de tout juger d'après une théorie préconçue, l'humanité n'a jamais cessé de croire en Dieu et c'est assez dire combien cette foi répond à un besoin intime.

Nous pouvons d'ailleurs et nous devons aller plus loin. Les hommes ne se sont pas contentés d'affirmer l'existence de quelque divinité, tous ont cru encore à la possibilité d'entrer en communication avec elle, tous lui ont adressé leurs prières avec le ferme espoir d'être entendus et exaucés par elle, en d'autres termes tous ont considéré la religion comme une relation vivante de l'âme et de Dieu. Seul le bouddhisme primitif semble faire exception à cette règle, car s'il n'empêche pas absolument de croire à un être parfait, il défend de lui attribuer aucun caractère personnel, et rend ainsi toute communication impossible entre lui et nous, mais précisément la doctrine du Bouddha n'avait pas au début de caractère religieux, et c'est pour le lui donner que, guidés par un secret instinct, ses partisans l'ont si profondément modifiée dans la suite. Par une heureuse inconséquence, et quoique leur maître soit entré dans le *nirvana*, ils ont continué de le voir sous les traits les plus personnels. Des temples magnifiques lui sont depuis longtemps consacrés à travers tout l'Orient : « le Sublime » y apparaît dans une attitude très définie,

le plus souvent assis sur son lotus traditionnel, les jambes croisées, le visage recueilli, tout absorbé par la méditation, et devant lui les fidèles viennent s'agenouiller en foule. Ils adressent pourtant de préférence leurs demandes aux Bodisathvas, qui, n'étant pas encore parvenus au terme de la perfection se trouvent davantage à leur portée. Du reste l'usage de la prière est si répandu parmi eux qu'il y prend parfois les formes les plus extravagantes, et qu'il y devient même, en voulant trop se développer, une pratique purement « machinale ». Les Bouddhistes du Thibet, par exemple, ont parmi leurs objets piété des machines qui leur servent à prier commodément et sans relâche; ce sont le plus souvent des cylindres, couverts de formules deprécatives, qu'on fait tourner avec une roue maniable à la main, ou même de petites banderolles, remplies d'inscriptions analogues, qui flottent au gré du vent. Voilà certes un peuple qui ne craint pas d'importuner les dieux par ses demandes, et puisqu'il devait y être pourtant moins porté que tout autre par la doctrine qu'il professait, nous avons le droit d'en conclure que la prière tient aux plus profondes racines de l'instinct religieux.

Cela revient à dire que la religion se présente essentiellement comme un moyen de remédier à l'insuffisance de notre nature et d'obtenir des biens « surnaturels ». Certains en ont jugé autrement et se sont faits les apôtres d'une foi nouvelle qui ne laisse place en nous à aucune influence supérieure. Cette « religion naturelle » n'a été conçue qu'au XVIIIe siècle par des « philosophes », qui cherchaient à remplacer ainsi le christianisme pour le mieux détruire. Jean-Jacques Rousseau, le premier, la proposa avec éclat dans sa « Profession de Foi d'un Vicaire Savoyard ». Plus tard Victor Cousin s'en constitua l'apôtre et la prêcha dans une langue éloquente à la jeunesse des écoles : Jules Simon, enfin, en devint le docteur et l'organisa en un système harmonieux. Malgré cela elle est déjà morte et nul ne songe à la faire revivre, ou plutôt on peut se demander si à aucun moment elle a vécu, si elle a jamais pénétré profondément dans une âme, car on ne voit pas les effets qu'elle a produits et il

ne semble pas que personne s'en soit beaucoup inspiré dans la pratique. Son insuccès confirme notre thèse. Toutes les religions qui ont occupé une place réelle dans l'histoire tendent à mettre l'homme en rapport avec la divinité, pour lui permettre d'obtenir ainsi un secours qu'elles jugent indispensable.

Puisqu'une aspiration si universelle ne peut pas être vaine, nous avons le droit de formuler enfin les conclusions auxquelles nous conduit cette première enquête, et d'affirmer que Dieu existe, qu'il nous permet d'entrer en relation avec lui et qu'il nous assiste par sa « grâce ». On peut même dire que son assistance s'étend sans doute à tous les hommes et que ce ne sont pas uniquement les peuples civilisés, mais les Musulmans et les Hindous ou même, si l'on veut, les Hottentots et les Fidjïens qui doivent en recevoir les effets bienfaisants.

(A suivre.)

P. Alfaric,
Directeur au Grand Séminaire d'Albi.

LA VÉRITÉ N'EST PAS NUISIBLE

Fuyez ceux qui, sous prétexte d'expliquer la nature, sèment dans les cœurs des hommes de désolantes doctrines, et prétendent nous donner pour les vrais principes des choses les inintelligibles systèmes qu'ils ont bâtis dans leur imagination. Du reste, renversant, détruisant, foulant aux pieds tout ce que les hommes respectent, ils ôtent aux affligés la dernière consolation de leur misère, aux puissants et aux riches le seul frein de leurs passions; ils arrachent du fond des cœurs le remords du crime, l'espoir de la vertu, et se vantent encore d'être les bienfaiteurs du genre humain. Jamais, disent-ils, la vérité n'est nuisible aux hommes. Je le crois comme eux, et c'est, à mon avis, une grande preuve que ce qu'ils enseignent n'est pas la vérité.

J.-J. Rousseau.

Questions et réponses

L'ÉVANGILE

ET

L'ACTIVITÉ HUMAINE

Ne serait-il pas possible d'extraire de l'Evangile des règles un peu précises pour diriger l'activité humaine dans ses multiples expansions, par exemple, au point de vue des lettres et des arts, du commerce et de l'industrie, de l'économie politique, des questions sociales, de la politique elle-même?

On a eu souvent, en effet, la tentation de faire intervenir les principes de l'Evangile, tantôt pour condamner certaines formes de l'activité humaine, comme la culture littéraire à l'aide des chefs-d'œuvre de l'antiquité païenne, le développement de l'art, etc., tantôt pour réglementer cette activité et lui imposer une direction particulière. Mais il ne paraît pas que l'Evangile se préoccupe de ces questions d'ordre purement humain et, conséquemment, on ne saurait tirer de ses textes aucune règle concernant spécialement ces différents objets.

I. Il est bien certain tout d'abord que Notre-Seigneur a exclusivement en vue le royaume de Dieu, c'est-à-dire la gloire du Père et le salut des hommes. Parlant de ceux qui se préoccupent de la nourriture et du vêtement, se gardant bien d'ailleurs de réprouver leurs efforts, le Sauveur dit à ses disciples : « Cherchez tout d'abord le royaume de Dieu et sa justice » (S. Mat., VI, 33). La confiance qu'il veut inspirer envers le Père céleste en ajoutant que « toutes ces choses seront données par surcroît », n'infirme en rien la loi primitive du travail. Sollicité de régler un partage entre deux frères, il répond : « Qui m'a établi pour être votre juge ou pour faire vos partages ? » (S. Luc ; XII, 14). On sait comment il élude une question politique, à propos du tribut à payer au gouvernement romain (S. Luc, XX, 25). Il parle d'archi-

tecture, d'art militaire (S. Luc, XIV, 28-32), de négoce et de banque (S. Luc, XIX, 13, 23), sans porter aucune appréciation sur ces choses. Quand les apôtres attirent son attention sur la beauté des constructions du temple, il n'a pas un mot pour faire écho à leur admiration (S. Marc, XIII, 1; S. Luc, XXI, 5). Enfin, dans tout le cours de sa vie, il se soumet aux conditions ordinaires de l'existence humaine, telles qu'on les subissait à son époque et dans son pays. Il s'accommode de tout, sans même une remarque pour indiquer à ses contemporains un usage à modifier, un perfectionnement matériel à introduire ou un changement quelconque à opérer dans la manière habituelle d'agir. L'amélioration morale fait seule l'objet de ses enseignements. En dehors de là, lettres, arts, industrie, politique, tout lui est indifférent ou du moins paraît lui être tel. Il ne dit absolument rien qui puisse intéresser directement ces diverses formes de l'activité humaine. Le but de sa mission est tellement supérieur à ces sortes de choses qu'il les abandonne totalement à l'inspiration du génie humain. « Il a abandonné le monde à leurs discussions », peut-on dire en empruntant un texte de la Vulgate non conforme à l'hébreu (Eccl., III, 11). Ce n'est pas, bien entendu, que Notre-Seigneur méprisât le côté naturel de la vie de l'homme et le jugeât indigne d'occuper le chrétien. Il savait bien qu'avant d'être chrétien il faut être homme. Mais apportant au monde une doctrine destinée à tous les temps et à tous les pays, il ne pouvait appuyer de son autorité divine même de simples remarques sur des questions dont l'aspect et la solution changent nécessairement suivant les lieux et les époques.

II. A considérer l'Evangile en lui-même, on voit qu'il apporte à l'humanité une lumière et une force destinées à la vie morale. En réalité, il montre le chemin du salut et aide à le suivre. Mais l'homme n'est pas divisible : c'est tout l'homme qui est fait pour aller à Dieu, par conséquent l'homme avec toutes ses facultés et avec l'exercice de toutes ses facultés. L'exercice de ces facultés doit donc : 1° n'être en rien contraire au but suprême de la vie humaine, qui est le salut; 2° être dirigé dans le sens de ce but. De là le mot de S. Paul : « Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, ou quelque autre chose que vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu » (I Cor., X, 31). Les choses indifférentes en elles-mêmes, au regard de la gloire de Dieu et du salut de l'homme, peuvent donc et doivent même être rapportées au but final. Il suit de là que l'Evangile doit diriger

par sa lumière et aider de sa bienfaisante influence toutes les manifestations de l'activité humaine.

Tout d'abord, il en fait écarter ce qui empêcherait l'homme d'atteindre sa fin. A ce point de vue, d'ailleurs, il se contente de rappeler les préceptes de la loi naturelle, en prohibant tout ce qui est mal ou capable de porter au mal. Notre-Seigneur ne dit rien de la manière dont on doit cultiver les lettres et les arts. Toutefois, il a des recommandations dont ne peuvent se dispenser de tenir compte les écrivains et les artistes, s'ils veulent rester dans la note chrétienne. « Malheur au monde à cause des scandales!... Si ton œil est pour toi une occasion de chute, arrache-le et jette-le loin de toi... » (S. Mat., XVIII, 7-9). Il en est de même pour les autres manifestations de l'activité de l'homme.

Quant au côté positif de l'influence évangélique sur ces diverses manifestations, il restera toujours indéterminé et la liberté humaine gardera la plus grande latitude à cet égard. Les rayons du soleil permettent à l'homme de voir où il dirigera ses pas, mais ils ne tracent pas les routes, ne comblent pas les ravins, ne jettent pas de ponts sur les rivières. La vapeur est une force puissante mise aux mains de l'ouvrier, mais c'est à l'ouvrier de l'appliquer, au moyen de machines appropriées, aux différents travaux qu'il veut exécuter. Ainsi en est-il de la lumière et de la force fournies par l'Evangile. On peut les utiliser pour écarter des choses humaines ce qui nuirait au salut de l'homme et y introduire une direction générale qui lui soit favorable, mais c'est tout.

III. De là il faut conclure que l'Evangile n'a pas de règles spéciales que l'homme puisse utiliser dans l'exercice de son activité naturelle. Dans son domaine propre, cette activité ne relève que de la loi morale qui s'impose à toute volonté raisonnable et des règles qui sont propres à chacune de ses manifestations. Il n'y a pas de littérature ni d'art évangéliques; les sujets traités peuvent être évangéliques, sans doute, mais ils sont traités suivant les procédés qui conviennent à la littérature et à l'art. Il n'y a pas de commerce et d'industrie évangéliques, il y a seulement des commerçants et des industriels qui vivent conformément aux maximes de l'Evangile, d'autres qui se contentent de suivre la loi naturelle, un certain nombre enfin qui enfreignent cette loi. Il n'y a pas de science sociale et d'économie politique évangéliques. Le Play a basé avec raison toute l'organisation sociale sur l'observation du Décalogue. Quant aux maximes strictement évangéliques sur la

répartition des richesses et la vie sociale, elles constituent de simples conseils, qui ne sont applicables que dans des cas très spéciaux et qui ont été mis en pratique par les ordres religieux. Mais les questions sociales ne trouvent pas leur solution dans l'Evangile. La justice et la charité, dont cette solution doit nécessairement s'inspirer, sont commandées déjà par la loi naturelle; l'Evangile n'a fait qu'appuyer plus puissamment sur cette double obligation et que la rappeler à l'humanité tout entière. C'est ensuite au génie de l'homme qu'il appartient d'organiser les sociétés comme il l'entend. Bossuet a écrit sa *Politique tirée de l'Ecriture sainte*. Mais cette politique est, en définitive, tirée du droit naturel rappelé par les auteurs sacrés. Le grand écrivain n'a pu songer un instant à une politique tirée de l'Evangile.

En somme, l'Evangile ne prescrit rien qui place le chrétien en dehors du sort commun et lui rende plus difficile ou plus facile l'exercice de ses facultés naturelles. Aux païens, qui prétendaient que la doctrine évangélique mettait les chrétiens dans un état d'infériorité préjudiciable à la société elle-même, Tertullien répondait : « On dit que nous sommes inutiles dans les affaires, *infructuosi in negotiis*. Comment peuvent l'être des hommes qui vivent au milieu de vous, qui partagent votre manière d'être, vos habitudes, vos moyens d'action, les mêmes nécessités pour l'existence? Nous ne sommes ni des brahmanes ni des gymnosophistes indiens, vivant dans les forêts, à l'écart de tous. Nous nous souvenons que nous devons rendre grâces à Dieu, Seigneur et Créateur; nous ne renonçons à aucun des biens qu'il a créés, nous en jouissons avec tempérance, de manière à éviter l'excès ou le mauvais usage. Nous habitons avec vous en ce monde sans nous priver du forum, du marché, des bains, des boutiques, des ateliers, des auberges, de vos foires et des autres relations. Avec vous nous naviguons, nous sommes au service militaire ou aux champs, nous traitons les affaires en commun avec vous, nous mettons publiquement à votre service notre art et nos œuvres. Aussi je ne sais à quel titre nous sommes inutiles à vos affaires, puisque nous y sommes mêlés et que nous en vivons. » (*Apologét.*, XLII, 144.)

Telle est bien, en effet, la vraie application de l'Evangile aux choses de ce monde. Il leur laisse leur caractère propre et naturel. Il se contente de saisir l'âme de tous ceux qui s'en occupent, à un titre quelconque, et de l'aider à agir en vue de la destinée éternelle.

H. LESÊTRE.

HORS DE L'ÉGLISE, PAS DE SALUT

La maxime : « Hors de l'Eglise pas de salut, » est-elle bien une maxime courante parmi les catholiques ?

Signifie-t-elle que nous « damnons » tous ceux qui ne pensent pas comme nous ?

Certainement, la maxime « Hors de l'Eglise pas de salut » est une de celles qui ont cours dans l'Eglise catholique.

Si nous croyons être dans la vérité, nous avons le droit de dire que ceux qui ne sont pas avec nous sont hors de la vérité.

Si nous croyons que l'Eglise est destinée par Dieu à nous conduire au salut, nous avons le droit de dire que ceux qui ne prennent pas l'Église pour guide n'auront pas le salut.

Ne serait-il pas extraordinaire que Dieu nous ordonnât l'union avec l'Eglise, et nous permît, en même temps, de nous en détacher ?

Remarquons d'ailleurs qu'il ne s'agit pas là simplement d'une manière de parler, mais d'un dogme de notre foi, rappelé par Pie IX, dans son Encyclique aux Cardinaux, Archevêques, Evêques d'Italie, du 10 août 1863 : *Potissimum quoque est catholicum dogma neminem scilicet extra catholicam Ecclesiam posse salvari* (Cf. *Enchiridion* de Denzinger pour ce texte et ceux qui l'ont précédé, dans les documents conciliaires et pontificaux).

Alors, c'est la damnation en bloc ?

Distinguons.

Comme le disait un jour, à la Chambre, Mgr d'Hulst : « Qui ne distingue pas, confond ». Et, en cette matière, il importe par-dessus tout de préciser pour faire la lumière là où d'autres cherchent à jeter de l'ombre.

La première distinction à faire, c'est de se rappeler que l'Eglise ne prononce jamais que quelqu'un est damné.

Dans sa *Philosophie du Credo,* le P. Gratry dit cela en si bons termes que je ne puis mieux faire que de les lui emprunter : « Dans quelque état de crime, d'hérésie, d'incrédulité, de scélératesse, de blasphème apparent qu'un homme meure sous nos yeux, jamais l'Eglise ne dit, ni ne peut dire :

cet homme est réprouvé. Elle dit : j'ignore le jugement de Dieu; de sorte que l'Eglise catholique n'a jamais condamné un seul homme ».

Connaissez-vous la réponse de saint François de Sales à celui qui lui demandait si Luther est damné? Saint François de Sales répondit : « Nous ne savons. Un catholique ne peut pas répondre autrement ».

Pourquoi donc?

Parce qu'il ne nous est pas donné de pénétrer les derniers replis des âmes, ni de saisir sur le vif les luttes ultimes du bien et du mal, dans ces drames, dont la conscience personnelle garde l'impénétrable secret.

Parce que nous pensons tous, comme le Père de Ravignan, disant dans une de ses conférences de Notre-Dame, en 1841 : « Quelles qu'aient été la patrie, la religion, la conduite même d'un homme, dans son âme, sur le seuil de l'éternité, il se passe des mystères divins de justice sans doute, mais aussi de miséricorde et d'amour».

La deuxième distinction à faire, c'est de se dire qu'il ne s'agit dans notre maxime que de ceux qui sont hors de l'Eglise par leur faute.

Dans le cercle d'évolution de notre vie morale, il n'y a que ce qui est volontaire, de notre part, qui puisse nous être imputé comme une faute. L'aimable Benjamin des temps bibliques n'était pas un voleur pour avoir emporté dans ses bagages une coupe qu'on y avait glissée à son insu.

L'erreur qui s'est glissée dans une âme, sans qu'elle ait pu l'empêcher, ne fait pas de cette âme une coupable, moins encore une révoltée.

Par l'Encyclique du 10 août 1863, que nous avons mentionnée plus haut, le Pape Pie IX le dit expressément : « Ceux qui sont atteints d'une ignorance invincible à l'égard de notre sainte religion, mais qui observent fidèlement la loi naturelle et les principes gravés par Dieu dans tous les cœurs, et qui habitués à obéir à Dieu mènent une vie honnête et probe, peuvent par la lumière et la grâce divines, atteindre aussi à la vie éternelle. — Dieu ne punit pas des supplices éternels ceux qui n'ont point été volontairement coupables ».

C'est, du reste, l'enseignement universel des théologiens qui traduisent ainsi la pensée constante de l'Eglise, depuis saint Augustin, écrivant dans une de ses lettres (*Ep. 43*) que « celui qui ne défend pas son opinion bien que fausse et mauvaise, avec obstination et orgueil, surtout s'il n'est pas lui-même l'auteur de son erreur, l'ayant reçue de ses parents, trompés

eux-mêmes, celui-là ne saurait aucunement être placé au nombre des hérétiques », jusqu'à Suarez et au Père Perrone, insistant, l'un et l'autre, sur l'opiniâtreté qu'il faut mettre dans sa révolte, avec une claire vue de la vérité qu'on repousse — pour être réellement coupable.

Quelle est donc, au regard de notre maxime, la situation de ces âmes qui se trompent et qui sont hors de l'Eglise, mais « sans opiniâtreté, ni mauvaise foi »?

Ces âmes sont matériellement hors de l'Eglise; en réalité — et formellement — elles lui appartiennent.

Si elles ne font pas partie du corps de l'Eglise, elles font partie de son âme. C'est une doctrine qui n'est pas nouvelle : « L'Eglise est intérieure et extérieure, disait saint Augustin, beaucoup paraissent hors de l'Eglise et sont dedans; beaucoup paraissent dedans et sont dehors ». Parmi les infidèles et les hérétiques, il y a beaucoup d'hommes dont la bonne foi est entière, qui n'ont jamais péché contre la vérité, telle qu'elle se révèle à leur conscience et qui, à cause de cela, sont véritablement des justes. Tous ceux-ci sont de l'Eglise, ils sont de son âme. « Nous devons croire d'une foi ferme et inébranlable, disait encore saint Augustin, que les bons ne peuvent se séparer de l'Eglise ».

Il n'y a pas en ceci de subtilité théologique, ni d'accaparement forcé d'âmes qui n'appartiennent pas à l'Eglise. Ces âmes veulent aller au bien et à Dieu; elles ont la conviction qu'elles sont dans la bonne voie. Elles redisent avec une sincérité touchante, — malgré peut-être de lourdes erreurs — : *Lætatus sum in his quæ dicta sunt mihi : in domum Domini ibimus*. Elles veulent marcher vers les sommets. Elles sont de ce groupe que le Christ attire à Lui, par l'impression vive d'un besoin de vérité et de vie. Après leurs longs circuits, elles arriveront.

C'est un double chemin, guidant au même Dieu. Leur bonne volonté, leur bonne foi ne seront pas frustrées.

Eh bien, me dira-t-on, voilà une maxime singulièrement diluée, à telles enseignes qu'elle devient tout à fait anodine : en reste-t-il même quelque chose? D'après ces explications il n'y a plus personne hors de l'Eglise. Si, pour être hors de l'Eglise, il faut « savoir qu'on est dans l'erreur, et vouloir y rester quand même » convenez que personne ne sera assez fou pour se mettre dans ce mauvais cas. L'insensé qui ferait cela serait tributaire des Petites-Maisons et ne mériterait pas d'arrêter les regards du logicien.

Ces conclusions sont un peu hâtives; ce qui se voit, cha-

que jour, autour de nous ne les justifie en aucun sens. Et si nous voulons arrêter nos regards sur trois catégories de personnes — sans chercher plus loin — nous nous apercevrons que notre maxime devrait résonner, d'un son inquiétant, à leurs oreilles.

1° Ceux qui ont été enfants de l'Eglise et l'ont abandonnée.

Ils ne sont pas dans la situation du Hottentot, du Fuégien qu'aucun rayon du Christ n'aurait éclairé.

Ils se sont « évadés » de la maison paternelle, les uns par désir de ce que l'on appelle aujourd'hui « l'émancipation intellectuelle », les autres par le même motif que l'enfant prodigue de l'Evangile.

Aux uns et aux autres, saint Augustin disait déjà de son temps : « Non jamais, il ne peut exister un motif légitime de séparation ». *Præcidendæ unitatis nulla est justa necessitas*. Quand on se rend compte des motifs misérables, parfois si étrangement futiles et mesquins qui ont causé la rupture, il semble que le mot du grand Docteur devrait faire réfléchir ceux à qui il s'adresse.

Ne sont-ils pas dans le cas de ces malheureux, hommes et femmes, qui abandonnent leur ménage, malgré la foi jurée, malgré l'absence d'un grief sérieux, pour s'en aller — impulsifs de l'imagination ou des sens — courir après une chimère qui les séduit momentanément?

2° Ceux qui ne veulent pas se donner la peine d'examiner les motifs de croire.

Ils sont nombreux de notre temps, même — j'allais dire : surtout — parmi les intellectuels. Ils ne *veulent* pas lire les livres qui traitent de notre foi. Tantôt de peur de « gâter leur esprit littéraire » : nos livres sont si mal écrits !.. On dirait vraiment que Buisson, Séailles, Lévy-Bruhl ont un style enchanteur! Tantôt parce qu'il leur déplaît de se mettre en contact avec des contradicteurs de leurs idées. Semblables au légendaire Vertot, « leur siège est fait ». Ils se sont passés de documents pour étayer leurs opinions; on leur en offre; ils n'en veulent pas.

Croit-on que ces personnages qui attribuent à l'Eglise les pires insanités, qui, alors que leur culture intellectuelle les met au-dessus du commun, n'ont d'autres objections que celles du populaire, parce qu'ils savent leur religion à peine comme des « primaires », croit-on que ceux-là n'ont pas la volonté de rester dans l'erreur sans chercher à s'éclairer? Osera-t-on dire qu'ils ne sont pas responsables de leur incroyance?

3° Ceux que gêne leur titre d'enfants de l'Eglise.

Oui cela les gêne, à peu près comme les semelles de plomb que Mme Genlis faisait mettre à ses élèves royaux... cela les gêne pour courir... pour arriver. Hors de l'Eglise, on aura des faveurs, des croix, des honneurs, de l'argent : sortons de l'Eglise.

Cela les gêne pour s'amuser. En face de la tentation, au lieu de dire : « Assez ! assez ! » ils sont de ceux qui disent : « Encore ! encore ! » — On conçoit qu'il leur paraisse désagréable d'entendre la voix de la conscience, clamant comme Cassandre chez les vieux Grecs, pour les arrêter et les censurer. Hors de l'Eglise, la morale n'est plus la même : sortons de l'Eglise.

La preuve qu'ils ont la conviction de pécher contre la lumière, c'est qu'ils répètent cette parole que nous avons entendue tant de fois : « Bien sûr, je mourrai dans la peau d'un catholique ».

Ils savent, ceux-là, où est leur devoir ; ils refusent de le faire : c'est visible. Comment nierait-on qu'ils soient *culpabiliter* hors de l'Eglise ?

Fermons ce triptyque et concluons. Notre maxime est d'une logique où éclate le plus pur bon sens. Ceux qui la repoussent avec fureur, sous prétexte qu'elle est d'une odieuse intolérance, devraient être invités à la méditer, pendant un quart d'heure, dans le silence du cabinet, *clauso ostio*. Ils sortiraient de cette pieuse méditation, ralliés à sa justesse.

Maintenant, comment s'applique-t-elle aux personnes ? C'est le secret de Dieu. Aussi nous terminerons volontiers par ces paroles très sages du Père Perrone : « On ne saurait trop recommander la plus grande modération aux personnes chargées par leur ministère de donner l'enseignement de l'Eglise sur ces matières délicates. *Le zèle ici ne suffit pas* : il y faut de plus la science de la théologie, qui est admirablement conforme aux justes désirs de la raison[1] ».

Léon Désers.

1. On trouvera quelques indications utiles sur cette question dans la *Philosophie du Credo* par le P. Gratry ; les *Entretiens sur l'Eglise catholique* par l'Abbé Perreyve, T. II. Paris, Douniol ; le *Précis de la Doctrine catholique* de Wilmers, II° sect. Ch. 3, Tours, Mame ; *L'Eglise catholique* par L. Désers, 13° instruction, Paris, Poussielgue.



CORRESPONDANCE

— La Lettre que le Souverain Pontife vient d'adresser au cardinal Richard, et dans laquelle il demande qu'on travaille, par de ferventes prières, au relèvement religieux de la France, ne peut manquer de trouver un fidèle écho dans nos cœurs d'apologistes. Car nous sommes loin de penser que nos études, si utiles qu'elles puissent être, soient l'unique moyen, ou même le principal moyen, de sauvegarder les intérêts de la foi. Si les hommes qui étudient et qui parlent sont nécessaires, ceux qui prient sont bien plus indispensables à l'Eglise. Tandis que les premiers éclairent les esprits, les seconds attirent la grâce qui touche les cœurs et met en branle les volontés. C'est pourquoi les saints, c'est-à-dire ceux qui prient et qui se sacrifient, ont toujours fait la plus pratique et la plus fructueuse des Apologétiques. Ce n'est donc point sortir de notre rôle que d'inviter nos lecteurs à prier, suivant le désir du Saint-Père, pour la régénération catholique de la France.

— Notre courrier de la quinzaine nous apporte des encouragements dont nous sentons tout le prix : évêques, missionnaires, directeurs de grands séminaires, prêtres de paroisse, directeurs de patronage, laïques d'éducation diverse, nous remercient d'avoir créé ce qu'ils nomment « une œuvre de zèle », qui répond à « un besoin réel », « depuis longtemps attendue ». De toutes les sympathies, celles qui nous sont allées le plus droit au cœur, ce sont les mille abonnements qui nous sont venus dans ce seul mois d'octobre. Les premiers amis, qui dès nos débuts ont eu foi en nous, ont un droit tout particulier à notre reconnaissance. Grâce à eux, nous avancerons plus confiants.

— Ce n'est pas qu'on ait omis de nous faire remarquer les difficultés de notre tâche. Un excellent ami, pessimiste à ses heures, nous a dit : « Vous faites une entreprise impossible : si vous dites du nouveau, on vous tombera dessus ; si vous dites des choses anciennes, on vous dédaignera. » Le mot est bien frappé, mais il ne nous semble pas juste. D'abord, observons qu'il ne suffit point que des choses soient nouvelles, pour qu'on « tombe dessus » ; les choses nouvelles dont on se défie, ce sont celles qui semblent faire échec à la foi, soit qu'en effet elles l'ébranlent, soit qu'elles se présentent sans s'être préalablement harmonisées avec elle : et nous avouons que rien n'est touchant comme cette pudeur instinctive du sens chrétien qui s'effarouche de tout ce qui paraît un péril pour la foi. De même, ce ne sont pas les choses vieilles, mais les choses

vieillies, qu'on dédaigne ; la vieille croyance demeure infiniment respectable, tandis que certains vêtements scientifiques ou philosophiques dont elle s'était enveloppée peuvent être défraîchis. Dans chaque siècle, l'habit sous lequel se présente la religion vivante s'est renouvelé ; chaque génération a eu besoin qu'on lui prêchât la foi dans son langage. C'est cette adaptation, toujours nécessaire, que nous chercherons à réaliser. Nous dirons donc des choses anciennes puisque c'est la foi chrétienne que nous exposons ; mais nous dirons aussi des choses nouvelles, puisque nous essaierons d'exprimer la vieille foi dans la mentalité contemporaine, puisque nous aurons à dissiper les difficultés qui surgissent dans les intelligences d'aujourd'hui et de demain. *Non nova, sed nove.* Nous ne craignons, en marchant dans cette voie, ni les censures ni les dédains.

— Notre œuvre ainsi conduite ne sera point inutile. Pour montrer à quel point elle est nécessaire, nous ne citerons qu'un exemple. Nous nous attendions bien à ce qu'on nous demandât un exposé de la religion, court, clair, mis à la portée des esprits modernes. Et c'est justement le premier *desideratum* qui nous a été exprimé. Est-il rien de plus vivement réclamé que ce cours de religion ? Ecoutez les supérieurs de séminaires et de collèges, les directeurs de pensionnats, les aumôniers de lycées, les catéchistes prêtres ou laïques, les curés de ville ou de campagne ; tous vous disent : « C'est bien de nous apprendre à réfuter les objections ; mais il y a quelque chose de plus pressé, c'est de nous donner un bon cours de religion ». Les membres de l'*Alliance des maisons d'éducation chrétienne* peuvent dire que, chaque année, dans leur assemblée générale, le souhait le plus unanimement exprimé est celui d'avoir bientôt le manuel religieux tant désiré. Et le fait est si connu, qu'un grand éditeur de Paris nous disait cette semaine : « Faites-moi le bon manuel de religion, et j'en aurai promptement vendu cent mille exemplaires ». Et pourtant, qu'il en existe, grand Dieu, de ces manuels, de ces catéchismes développés ou succincts ! Nous devrons même bientôt en dresser ici la liste pour nos lecteurs. Interrogez les prédicateurs, les catéchistes : on n'est satisfait d'aucun. Pourquoi ? La foi s'y trouve pourtant dans sa parfaite intégrité. Sans doute. Mais l'expression en est si peu faite pour le temps présent, que l'âme présente ne l'entend et ne la goûte ni dans le prédicateur ni dans le fidèle. Qui fera l'œuvre bienfaisante que tout le monde attend ?

— Nous avons reçu à ce sujet, d'un curé de campagne, une lettre très pressante, très éloquente aussi, que nos lecteurs aimeront à connaître. « Mon rêve serait d'avoir un petit livre, une brochure, claire, forte, qui établirait solidement les bases de notre Foi, les motifs, les preuves de notre croyance et de la divinité de notre religion, pour les besoins de l'époque et surtout pour les besoins du peuple. Je voudrais cet exposé court, excessivement clair, à la portée des enfants (car les gens de nos campagnes sont pires que des enfants sous le rapport de la religion), méthodique et saisissant...

Non, vous ne vous faites pas une idée de l'ignorance religieuse de nos populations de campagne. C'est effrayant. Si on demandait à la plupart de nos catholiques, même de ceux qui viennent encore à l'église, pourquoi ils pratiquent, pourquoi ils croient, combien répondraient ? Combien d'autres semblent ne plus croire à rien, ni à l'Eglise, ni à Jésus-Christ, ni à Dieu, ni au ciel, ni à l'enfer ! — C'est la faute aux mauvais journaux qui sont répandus à profusion et qui, chaque jour, sapent les fondements de notre foi faisant perdre au peuple tout : la foi, la morale, le ciel. — C'est la faute des écoles libres et des maisons d'enseignement seeondaire, pour un grand nombre, qui n'ont pas donné une heure sérieuse à la religion, où l'instruction religieuse n'a pas été solidement faite. Que nous sommes loin sur ce point de la Belgique ! Et l'on s'étonne de la défection d'une partie de la jeunesse qui a passé par ces écoles et, hélas ! de celle de certains des maîtres qui les ont formés ! Il n'y avait pas de convictions solidement établies. — C'est la faute à nos « Catéchismes », qui sont muets sur les preuves de la divinité du christianisme. Le nôtre, à X..., a cinq lignes là-dessus. Y a-t-il cinquante prêtres sur huit cents qui pensent à développer et à compléter ces preuves ? Je ne le pense pas. Alors, que voulez-vous ? les enfants apprennent des mots, mais ils ne savent pourquoi ils doivent croire à la religion et la pratiquer. — C'est la faute aussi à notre prédication. Elle est surannée et non opportune. Ce sont les preuves de la religion qui sont attaquées tous les jours dans les journaux et les livres. Ce sont donc ces preuves qu'il faudrait, tout d'abord, s'appliquer à établir solidement... Combien sont rares ceux qui, parmi les prêtres, répondent à ce besoin du temps, vous ne pouvez vous l'imaginer... C'est pourquoi, dans mon amour pour Notre-Seigneur et pour les âmes, je crie de toutes mes forces vers vous, pour que vous nous donniez au plus tôt l'exposition de la question de la Foi et de la divinité du christianisme, avec clarté, netteté, simplicité et force, pour que cet opuscule puisse être répandu à profusion à travers la France. Il n'y a rien au monde de plus nécessaire à l'heure actuelle... Si vous aimez l'Eglise, Jésus-Christ et les âmes — et qui pourrait en douter ? — vous ne nous le ferez pas trop attendre. Mais si vos travaux ne vous permettent pas de vous y mettre tout de suite, confiez-la à un de vos amis, ou à un de vos collaborateurs de la *Revue pratique d'Apologétique,* ou mettez-le au concours dans cette *Revue*. Mais qu'on n'oublie pas que ce n'est pas pour des gens cultivés qu'on écrit, mais pour les simples et pour le peuple. On m'objectera peut-être : Ces questions sont traitées dans tous les Catéchismes développés. Oui ; mais on ne peut pas acheter ces Catéchismes pour en mettre un exemplaire dans toutes les familles ! De plus, je ne crois pas que, dans aucun de ces Catéchismes ou Manuels d'Apologétique, la question de la foi chrétienne soit traitée avec la netteté, la précision, l'adaptation désirables. »

— Puisse le vœu si opportun de notre correspondant se réaliser à bref délai ! Si quelqu'un de nos abonnés avait un travail tout prêt

et inédit, qui présentât vraiment les qualités qu'on souhaite, nous nous ferions un plaisir de l'insérer, par tranches, dans la *Revue*. Si on voulait bien, du moins, nous signaler un catéchiste émérite à qui nous puissions, en toute confiance, demander cette exposition de la foi, nous nous empresserions de nous adresser au bon endroit. Il entre, d'ailleurs, dans notre plan de publier un cours abrégé de religion.

— Plusieurs correspondants nous ont offert leur collaboration. La *Revue* leur fera bon accueil, mais à la condition que leurs travaux cadrent avec notre but. Sans que notre plan soit étroit, il est néanmoins assez précis pour ne point s'accommoder de toutes sortes d'études : pour être fidèles à notre idée, nous ne publierons que ce qui fait œuvre apologétique, et de préférence ce qui peut servir aux prédicateurs et aux conférenciers pour éclaircir des points de foi ou dissiper des préjugés. Des travaux d'ordre exclusivement scientifique n'auraient donc point leur place chez nous, bien que, — comme nous l'avons déclaré au début, — nous ne voulions rien laisser passer qui ne puisse faire bonne figure au point de vue scientifique.

— On nous signale un danger, celui d'être trop dogmatiques, trop affirmatifs. Mais le moyen de donner l'enseignement religieux autrement que par des affirmations ? Un de nos amis nous écrit fort justement à ce sujet. « Prêcherons-nous des essais historiques ? ou donnerons-nous, à nos fidèles et à nos infidèles, de simples textes alignés ? » La remarque est fort sensée, et nous la recommandons à ceux qui réduiraient volontiers la science religieuse à une recension des diverses manifestations religieuses qu'enregistre l'histoire.

— Un supérieur de grand séminaire nous écrit avec une sympathie marquée : « Je voudrais tant que cette *Revue* fût une grande œuvre de rajeunissement de la Tradition, *semper juvenescens in vase bono, et juvenescere faciens ipsum vas ?* Notre honorable correspondant, qui exprime si poétiquement nos propres désirs, nous apportera, nous l'espérons, son propre concours, d'autant plus qu'il a lui-même fort bien tracé la voie du progrès sur la ligne de la Tradition, dans un excellent petit livre que nous signalerons quelque jour à nos lecteurs.

— Parmi les questions qui nous ont déjà été posées et auxquelles nous répondrons dans nos prochains numéros, nous relevons la suivante : « Prouver par des *citations*, des *aveux* et des *statistiques*, autrement dit, par des documents, que la morale indépendante aboutit pratiquement à l'immoralité. » Si quelqu'un de nos lecteurs avait sous la main les documents demandés, nous le prions de nous les communiquer : nous allons en chercher nous-mêmes. Mais qu'on nous permette d'observer que ces documents ne sont pas très probants par eux-mêmes ; ils ont toujours du succès dans les réunions publiques ; cependant leur force dépend de l'interprétation donnée, qui doit toujours être très mesurée. Ce serait une gageure facile à gagner peut-être, que d'établir, en sens contraire, des aveux, des

citations et des statistiques. Certes, il y a lieu de démontrer dans une réunion publique que la morale indépendante aboutit pratiquement à l'immoralité : mais il faut en montrer d'abord solidement les raisons, et donner ensuite les documents en *confirmatur* de la thèse. Nous donnerons bientôt un plan de développement de la thèse, et, dès que nous serons en mesure, des documents.

— Pour Conférences. — Sur l'*Inquisition* : A. BAUDRILLART, article publié le 15 octobre 1905 dans notre *Revue*, p. 71-77, avec bibliographie raisonnée ; du même, *L'Eglise catholique, la Renaissance, le Protestantisme*, ch. VII, Paris, Bloud, 1905 ; D'HUSLT, *Carême* de 1895, Conférence sur *l'Eglise et l'Etat* ; ROMAIN, l'*Inquisition*, son rôle religieux, politique et social, Paris, Bloud, brochure de la collection *Science et Religion*.

— Sur la *Saint-Barthélemy* : VACANDARD, *Etudes de critique et d'histoire religieuse*, in-18, Paris, Lecoffre 1905, au chapitre intitulé : *Les Papes et la Saint-Barthélemy* ; c'est l'étude la plus récente et la plus documentée que nous ayons sur le sujet ; voir aussi H. HELLO, *La Saint-Barthélemy*, brochure de la collection *Science et Religion*, Paris, Bloud.

— Sur *Galilée* : VACANDARD, article publié dans notre numéro du 1er octobre 1905, avec nombreuses références bibliographiques ; c'est le résumé de l'excellente étude du même, publiée dans *Etudes de critique et d'histoire religieuse*, Paris, Lecoffre, 1905.

— Sur *l'Edit de Nantes* : L. DIDIER, *La Révocation de l'Edit de Nantes, ses causes, ses conséquences*, Brochure de la collection *Science et Religion*, Paris, Bloud.

Chroniques

CHRONIQUE DE THÉOLOGIE

La Théologie Anténicéenne

L'orientation, chaque jour plus marquée, de la théologie catholique vers les études positives a depuis longtemps révélé le besoin d'ouvrages synthétiques, propres à initier étudiants et maîtres à l'histoire des dogmes. Le manuel promis par M. Tixeront paraît devoir remplir ce programme d'une manière fort heureuse et nous avons grande joie à en saluer les débuts [1].

Sous un format modeste, et avec une simplicité qui en rehausse le prix, ce premier volume, consacré à la période anténicéenne, présente une somme très considérable de matériaux éprouvés. Encore que les détails n'en paraissent pas tous définitifs, l'auteur fait preuve d'une si sérieuse connaissance des textes, et fraye si hardiment sa voie à travers le dédale des théories, qu'on ne saurait faire choix d'un meilleur guide pour explorer cette époque primitive. En mêlant aux réflexions qu'il nous suggère l'expression de quelques desiderata, nous éprouvons d'autant moins d'embarras que l'ouvrage se recommande assez par lui-même et peut aisément porter la critique.

Le lecteur qui parcourra l'*Introduction* ne manquera pas d'observer que l'histoire des dogmes a été jusqu'ici plus activement cultivée par les protestants que les catholiques. Le XVIIe siècle avait vu éclore les admirables synthèses de Petau et de Thomassin, qui pendant longtemps n'eurent guère d'imitateurs. Au XIXe siècle, le renouveau des études historiques produisit, dans le domaine de la théologie, plusieurs essais remarquables : Newman en Angleterre, Schwane et Kuhn en Allemagne, Mgr. Ginoulhiac en France, et quelques autres, ont su faire

1. *Histoire des dogmes*. I. *La théologie anténicéenne*, par J. Tixeront. Paris, Lecoffre, 1905, in-12, XII-475 pages. (Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique.)

œuvre durable; néanmoins on a vite fini d'énumérer les ouvrages catholiques, au lieu que chez les protestants les manuels pullulent. Cette constatation n'est pas nouvelle; aussi bien n'a-t-elle rien d'humiliant pour le catholicisme, car le but qu'il poursuit justifie amplement l'usage qu'il a fait de ses ressources scientifiques. Le protestantisme de toute nuance est essentiellement relativiste, le côté historique de la théologie doit l'intéresser d'autant plus qu'en toute question religieuse il attache plus d'importance au facteur humain. Autre est le point de vue catholique : l'Eglise négligera volontiers les contingences pour mettre en lumière la vérité absolue, objet de sa foi et règle de son apostolat. Protéger le dogme contre les assauts de la raison émancipée a dû être, depuis le moyen âge, sa préoccupation dominante, la nécessité de faire face à la Réforme d'abord, puis au rationalisme, l'a conduite à délaisser plus ou moins l'histoire pure, pour multiplier, sur toute la ligne de défense, les redoutes dogmatiques. Ces constructions quelque peu hâtives ont dû, plus d'une fois, être reprises en sous-œuvre, car le terrain labouré par la scolastique n'offrait pas une base assez ferme aux historiens, et aujourd'hui l'intérêt bien entendu de l'apologétique elle-même ramène les travailleurs catholiques aux recherches d'une science désintéressée. En même temps qu'ils bénéficient de l'immense investigation accomplie, pour une large part, en dehors d'eux, ils en contrôlent les résultats positifs, et en régénèrent l'unité vivante, grâce aux données de foi qu'ils ont été seuls à ne pas perdre de vue; leurs efforts nous promettent des lumières précieuses quant au développement organique du dogme chrétien. Le livre de M. Tixeront est, en même temps qu'un travail de première main sur les monuments de l'antiquité ecclésiastique, une mise au point catholique des conclusions fournies par la critique indépendante. Si l'auteur doit à l'érudition moderne l'élaboration d'utiles matériaux, il ne doit qu'à lui-même, et à une juste appréciation de la catéchèse chrétienne primitive, la rectitude ordinaire de ses vues.

Dirai-je qu'un tel ouvrage eût paru à nos pères objet de luxe ? Je ne saurais caractériser plus exactement la différence qui sépare leur point de vue du nôtre. Contents de tenir la vérité, ils ne s'inquiétaient guère des vicissitudes qu'elle avait subies pour parvenir en leurs mains, et un manuel d'histoire des dogmes n'avait pas de raison d'être dans les écoles du moyen âge. A ce propos, qu'on me permette de rappeler un souvenir vieux de dix ou douze ans. Un ministre anglican venait de parcourir le Sussex, en semant des critiques acerbes contre les missions catholiques de Chine, auxquelles il reprochait, entre autres choses, de n'avoir pas su jusqu'à ce jour produire une Bible en langue chinoise. Une respectable dame anglaise, protestante depuis longtemps convertie au catholicisme, voulut donner à ces assertions un démenti éclatant, et dans ce but entra en relations avec certains religieux. On lui représenta fort justement qu'une Bible chinoise était, au point de vue catholique, deux fois inutile, et pour les lettrés, capables de lire la Bible en d'autres langues, et pour les illettrés, qui n'ont que faire du texte complet.

Mais cette réponse évasive ne suffit point à son zèle. On me pria de faire à ce sujet quelques recherches dans une grande bibliothèque. Le catalogue de l'imprimerie catholique établie à Tou-sé-wé près Shang-haï me fournit les titres d'innombrables catéchismes; je relevai encore d'autres livres de doctrine écrits en chinois, un Nouveau Testament, une Concordance des Evangiles, et quelques parties de l'Ancien Testament, mais non une Bible complète. Pour en être pleinement éclairci, j'écrivis en Chine, et priai un missionnaire de poursuivre l'enquête sur place. Elle prouva que les presses catholiques n'avaient pas encore édité, à la date de janvier 1894, une Bible chinoise. Le ministre anglican n'avait donc pas menti. Seulement il avait montré une médiocre intelligence de l'apostolat chrétien. En effet, le besoin des âmes, dont nos missionnaires ont coutume de s'inspirer, n'exigeait pas ce travail d'apparat, qu'on leur reprochait de n'avoir pas accompli. Voilà pourquoi ils s'étaient volontiers laissé devancer, à cet égard, par les sociétés bibliques. J'ignore si leurs néophytes peuvent aujourd'hui lire toute l'Écriture sainte dans leur propre langue. Quoi qu'il en soit, revenons au livre de M. Tixeront, que je n'assimilerai pas jusqu'au bout à une Bible chinoise, car depuis longtemps il nous fallait une histoire des dogmes, et l'ouvrage est bien venu qui comble à cet égard une lacune.



Le tableau du milieu gréco-romain et juif (ch. I), où l'auteur a marqué de préférence les traits qui rejoignent la pensée chrétienne, nous paraît tracé de main de maître. Influence du judaïsme palestinien sur les évangiles synoptiques, sur saint Paul, et sur l'eschatologie chrétienne; influence plus durable du judaïsme hellénique sur l'école chrétienne d'Alexandrie ; influence de l'hellénisme sur l'apologétique du second siècle et sur l'organisation systématique de la théologie, telles sont les grandes lignes de ce préambule, œuvre d'une science mûre et d'une pensée dûment avertie.

Les pages consacrées à l'enseignement de Jésus et des Apôtres (ch. II), inventorient la théologie du Nouveau Testament en ses trois principales phases : d'abord la donnée palestinienne des évangiles synoptiques, puis la prédication de saint Paul, qui brise le moule primitif pour initier aux mystères du Christ les Gentils et la Diaspora, enfin la théologie de saint Jean, travail plus profond encore d'adaptation et de disposition. Ces pages, dans leur brièveté, soulèvent une somme d'idées énorme. Dût-on se séparer de l'auteur sur quelques points, par exemple abaisser quelques-unes des barrières qu'il met entre la théologie des divers Livres sacrés, on rendra hommage aux fortes qualités de sa substantielle et nerveuse exposition.

Témoins de la foi plutôt que théologiens, les Pères apostoliques (ch. III) s'attachent au côté pratique de la prédication chrétienne. La conception de la Trinité n'est pas encore sortie de l'enfance ; l'unité de l'Eglise apparaît bien marquée chez saint Ignace surtout, avec la hiérarchie à trois degrés ; l'attente de la parousie s'est faite

moins anxieuse, mais à la fin de l'âge apostolique elle se manifeste çà et là par le mirage millénariste, qui, après avoir séduit, au deuxième siècle, saint Justin et saint Irénée, se progagera encore durant les siècles suivants.

Le chapitre IV nous fait assister aux premières déformations du dogme chrétien. Tandis que, à Jérusalem, un parti judéochrétien s'applique à décrier l'apostolat de saint Paul, et prépare l'éclosion de sectes judaïsantes, en pays grec des esprits aventureux vont bientôt poursuivre, sous le nom de *gnose*, une conciliation chimérique de l'Evangile avec la philosophie hellénique, plus ou moins renouvelée de Platon et de Pythagore. Ces deux courants, tantôt distincts, tantôt mêlés, aboutiront à des hérésies monstrueuses, où le nom du Christ intervient étrangement, comme condiment de l'extravagance et de l'obscénité. En regard de la gnose syrienne ou alexandrine, s'élevaient des écoles moins intellectuelles et plus ascétiques, quelques-unes destinées à une fortune durable. Marcion prétendait restaurer le christianisme primitif, en mutilant le Nouveau Testament pour l'opposer à l'Ancien ; Montan annonçait le règne de Paraclet, l'imminence de la parousie et du millenium.

Avec les Apologistes du deuxième siècle (ch. V), la sagesse grecque devient l'auxiliaire de l'Evangile. Mais d'une fusion incomplète entre les données traditionnelles sur Dieu et des réminiscences platoniennes ou philoniennes, résulte un produit hybride : c'est la théorie de la *génération temporelle du Verbe*, dont on peut suivre la trace chez Justin, Tatien, Athénagore et Théophile d'Antioche. Cette conception a pour corollaire une *subordination* du Verbe, instrument de la création, au Père, transcendant en sa divinité. Les Apologistes ne semblent pas avoir aperçu à quel point ces déductions d'une doctrine philosophique préconçue heurtaient les prémisses dogmatiques dont pourtant ils n'avaient pas dessein de se départir. Bien que beaucoup plus informe encore, leur théologie du Saint-Esprit ne laisse pas de doute sur leur croyance à la Trinité, dont le nom apparaît pour la première fois chez Théophile. On trouve, dans Justin notamment, une christologie assez développée, un essai d'anthropologie, et de précieuses données sur les rites et la valeur du sacrifice eucharistique.

Cependant le zèle de la foi suscite des adversaires à l'hérésie (ch. VI). Le plus illustre d'entre eux, saint Irénée de Lyon, oppose au dévergondage de la gnose le principe d'autorité, vivant, par l'influence du Saint-Esprit, dans l'Eglise, c'est-à-dire pratiquement l'autorité de l'Eglise romaine. Au sujet du Christ, il repousse également et la doctrine de la génération temporelle, professée par les Apologistes, et la *projection* gnostique. La gnose avait contredit la foi en cherchant à expliquer l'origine du mal : Irénée trouve l'explication dans la liberté de l'homme, et dans la chute d'Adam, qui fut celle de toute sa race ; il proclame la restauration du genre humain dans le Verbe incarné, nouvel Adam, et sa réconciliation par la vertu du sang rédempteur. Irénée, le grand précepteur de

l'Occident, clôt l'ère proprement traditionnelle : le branle de la spéculation théologique va partir de l'Orient.

Clément dirige, depuis 190, l'école catéchitique d'Alexandrie (ch. VII). A la fois profondément chrétien et résolument philosophe, ce hardi penseur rêve d'édifier la foi chrétienne en gnose, en l'éclairant des lumières de la sagesse antique, cet autre don de Dieu. Rompant décidément avec la théorie de la génération temporelle, il montre le Verbe éternel s'incarnant pour se faire notre maître, notre *Pédagogue*. Au-dessus du chrétien ordinaire, à qui suffit la foi commune, il met le chrétien *gnostique*, élevé par la pratique de l'insensibilité et de l'amour au-dessus des faiblesses de la nature, seul destiné à la contemplation de la lumière éternelle. On voit poindre chez Clément la doctrine du purgatoire. L'intrusion regrettable d'un symbolisme aventureux, dans l'exégèse de l'Ancien et parfois du Nouveau Testament, l'ont d'ailleurs égaré dans sa poursuite d'un but excellent; sa christologie manque de netteté; son anthropologie renferme plus d'une erreur.

Origène, disciple de Clément, le dépasse par l'étendue de la science et du génie. C'est principalement sur l'Ecriture que porta son immense travail d'investigation théologique. Il y distingue trois sens : sens *somatique*, ou littéral, qui suffit aux débutants; sens *psychique*, ou moral, pour ceux qui progressent; sens *pneumatique*, ou spirituel, pour les parfaits. S'il connaît bien les anciens philosophes, et les interroge volontiers, Origène toutefois n'en attend pas tout ce qu'en attendait Clément, et il a traversé l'école d'Ammonius Saccas sans partager l'enthousiasme de son condisciple Plotin. Très ferme sur la distinction des personnes divines, il anticipe la réfutation d'Arius, sans pourtant se garder des formules subordinatiennes, ni même se prononcer avec une netteté absolue sur la divinité du Saint-Esprit. Par ailleurs il admet la création *ab æterno*, du moins la création des esprits. Tous égaux à l'origine, ces esprits furent différenciés par l'exercice du libre arbitre : anges, âmes des astres, démons doivent à une chute originelle leur spécification présente; mais cette spécification n'est que provisoire : par l'usage qu'ils feront de leur liberté, ils peuvent encore monter ou descendre dans l'échelle des êtres. Seule entièrement fidèle à Dieu, l'âme du Christ mérita d'être unie hypostatiquement au Logos : leur union, devenue indissoluble, a préparé l'instrument de notre Rédemption. Cette Rédemption, il dépend de l'homme de s'en approprier les fruits, avec le secours de la grâce. On retrouve chez Origène la doctrine de la gnose supérieure à la foi; on y retrouve, sur l'Eucharistie, le même mélange de réalisme et d'allégorisme, qui parfois rend obscure la pensée de Clément. Son eschatologie est plus originale. S'il repousse le millénarisme et condamne la métempsycose, il entend la résurrection de la chair en un sens spirituel, incompatible avec l'identité du corps humain; il enseigne, du moins en général, l'*apocatastasis*, c'est-à-dire la restitution finale de toutes les créatures intelligentes dans l'amitié de Dieu. Les hardiesses et les erreurs de ce grand génie ne doivent pas faire méconnaître la

fécondité des vues qu'il inaugura, et dont les penseurs chrétiens, même en le contredisant, ont longtemps vécu.

Les controverses christologiques et trinitaires, à la fin du deuxième siècle, nous ramènent en Occident (ch. VIII). L'école des Théodote attaquait la divinité du Christ, celle de Noët et de Sabellius attaqua la distinction des personnes en Dieu. La première fut condamnée par le pape Victor, la deuxième par Calliste.

Les mêmes tendances eurent pour ennemis les fondateurs de la théologie occidentale (ch. IX). Saint Hippolyte inaugure une exégèse moins aventureuse que celle d'Origène, et prend, comme théologien, une position intermédiaire entre saint Irénée et Tertullien. Son enseignement sur la Trinité réédite — si même il ne l'aggrave — la doctrine des Pères Apologistes quant à la génération temporelle du Verbe. Tertullien, premier grand artisan de la théologie en langue latine, applique à l'exposition du dogme la rigueur de son esprit juridique et les ressources extraordinaires de son style. Ennemi des philosophes, il entend se conduire par la foi, c'est-à-dire pratiquement par l'autorité des Eglises apostoliques, et principalement de Rome. Sa conception de Dieu, peut-être, et sa conception de l'âme certainement, portent l'empreinte du matérialisme stoïcien. Sur la Trinité, il recueille l'héritage des Apologistes, et l'améliore sur quelques points, en combattant l'erreur monarchienne. Son anthropologie, entachée de traducianisme, esquisse d'ailleurs heureusement la doctrine du péché originel. Sa christologie anticipe d'une manière très remarquable la définition de Chalcédoine sur l'union des deux natures dans l'unique personne du Christ. La doctrine du salut prend sous sa plume une forme juridique, inconnue aux docteurs orientaux. Sa conception de l'Eglise évoluera, sous l'influence montaniste, jusqu'au nivellement pratique de la hiérarchie. Il explique, par la considération du composé humain, l'institution des sacrements : baptême, confirmation, eucharistie, mariage. Un rigorisme instinctif, qui se révéla notamment dans la question des secondes noces, devait finalement le conduire à l'hérésie. Son eschatologie, puissamment réaliste, manifeste avec éclat les caractères propres de son génie, fait de précision et de force. Un demi-siècle après Tertullien, Novatien réédite, en le modifiant sur quelques points, son enseignement trinitaire.

La doctrine de la pénitence avait traversé à Rome, durant la première moitié du troisième siècle, une crise (ch. X), qui eut pour effet d'atténuer certaines tendances rigoristes. En accordant l'absolution aux fautes de la chair, le pape Calliste (217-222) avait causé quelque scandale : Tertullien dans le *De pudicitia*, et l'auteur des *Philosophoumena* (saint Hippolyte?) protestèrent violemment, le premier sans s'inquiéter du démenti qu'il donnait à son écrit antérieur *De pœnitentia*. Trente ans plus tard, au sujet de la réconciliation des *lapsi*, Tertullien, déjà séparé de l'Eglise, prenait pareillement position contre les condescendants, qui avaient prévalu dans un concile de Carthage sous saint Cyprien et dans un concile de Rome sous saint Corneille (251). La discipline sévère qui prétendait ex-

clure de tout pardon trois péchés réservés — idolâtrie (ou apostasie), homicide, impudicité — fut dès lors frappée définitivement, malgré les efforts du schisme novatien pour la remettre en vigueur. Parmi ces luttes, l'Eglise avait pris pleine conscience du pouvoir d'absoudre, confié à ses mains, et exercé souverainement par la hiérarchie catholique.

Homme de gouvernement et d'action plus que de spéculation, saint Cyprien (ch. XI) n'approfondit guère que la doctrine sur l'Eglise. L'Eglise est une, dépositaire des trésors du salut. Fondée sur Pierre, administrée par le collège des évêques, elle reconnaît dans Rome le centre de l'unité. Cyprien ne parle pas de pouvoir monarchique. Sa doctrine devait prendre une forme concrète dans la controverse baptismale, où il tint tête au pape saint Etienne, en niant énergiquement la validité du baptême conféré par des hérétiques. Carthage, Antioche, Césarée de Cappadoce, la Cilicie, la Galatie, la Phrygie opposaient sur ce point leur usage à l'usage romain, suivi également par Césarée de Palestine et probablement par Alexandrie. La controverse, laissée pendante par la mort d'Etienne (257), ne devait être tranchée dans le sens romain qu'au commencement du quatrième siècle pour l'Afrique latine, et à la fin du même siècle pour l'Orient.

Parmi les continuateurs et disciples d'Origène (ch. XII), Denys, patriarche d'Alexandrie, combat, ce semble, avec plus d'ardeur que de prudence, les restes de l'école sabellienne ; mais un échange de vues provoqué par son homonyme le pape Denys prouve la droiture de ses intentions. Grégoire le Thaumaturge reprend et développe les vues d'Origène sur la Trinité; d'autre part, Pierre d'Alexandrie s'élève contre l'exégèse allégorique et contre la doctrine de la préexistence des âmes. Dans le même temps, Méthodius d'Olympe en Lycie repousse également la préexistence des âmes, ainsi que la résurrection entendue au sens spirituel, selon Origène; il reproduit en général les doctrines d'Irénée, jusqu'au millénarisme inclusivement. Dans le traité *De la vraie foi*, connu sous le nom d'Adamantius, apparaît le mot *homoousios,* destiné à rallier les orthodoxes au concile de Nicée.

Tandis que, dans Antioche, Paul de Samosate renouvelle l'adoptianisme, de Théodote (ch. XIII), jusqu'à toucher à l'arianisme, le dualisme manichéen, né en Perse vers le milieu du troisième siècle, pénètre dans l'empire romain, et, par ses emprunts au dogme et à la liturgie du christianisme, devient pour celui-ci une menace.

Depuis Cyprien, la théologie latine ne compte pas un seul penseur original. Presque seuls, Lactance dans sa prose élégante et Commodien dans ses vers barbares montrent quelque puissance en combinant les légendes populaires avec les données réalistes de l'eschatologie primitive (ch. XIV).

En des pages fermes et précises, l'auteur résume son enquête (ch. XV), et marque le point de développement atteint par les croyances chrétiennes à la veille du concile de Nicée. Le canon de

l'Ecriture est à peu près fixé ; deux méthodes d'exégèse demeurent en conflit : allégorisme, procédant de Philon et d'Origène; réalisme littéral, dont les représentants ont souvent versé dans l'hérésie adoptianiste. La condamnation répétée du sabellianisme a mis hors de cause la distinction réelle des trois personnes en Dieu. Les mots *persona* et *hypostasis*, accrédités l'un par Tertullien, l'autre par Origène, demeureront consacrés par l'usage de la théologie postérieure. La théorie de la génération temporelle du Verbe, bien que rejetée par Alexandrie et par Rome, et surtout le subordinatianisme ont laissé des germes d'où va naître l'arianisme. Le mot *homoousios*, condamné naguère par un concile d'Antioche, mais seulement au sens sabellien, représente désormais une idée orthodoxe, et va recevoir une consécration solennelle. La personne du Saint-Esprit reste à peu près en dehors de l'examen théologique. La divinité de Jésus-Christ a été proclamée contre les adoptianistes, et son humanité contre les docètes; la croyance à l'unité de personne dans le Christ se manifeste surtout par la *communication des idiomes*. La Rédemption est conçue tantôt comme le paiement d'une rançon due à la justice divine pour l'humanité coupable, tantôt comme la récapitulation de l'humanité dans le Christ. La marialogie est presque toute renfermée dans l'article du symbole : *natus ex Maria Virgine*. L'angélologie n'a pas achevé d'éliminer les idées juives concernant l'union des anges avec les filles des hommes (Gen. VI, 2); mais le culte des saints, et surtout des martyrs, est en vigueur dans l'Eglise. Tertullien a esquissé sommairement la théorie du péché originel, beaucoup plus nettement celle du mérite et du démérite. Saint Irénée, puis saint Cyprien ont affirmé l'unité de l'Eglise et son autorité; la nature exacte de la primauté romaine demeure mal éclaircie. L'initiation chrétienne comprend trois rites essentiels : baptême, confirmation (ou consignation), eucharistie. Sur la validité du baptême administré par un hérétique, la doctrine romaine n'a pas encore triomphé partout. La présence réelle de Jésus-Christ au sacrement, affirmée très nettement — si l'on met à part quelques phrases obscures de Clément et d'Origène — n'est pas encore analysée métaphysiquement; le sacrifice eucharistique, commémoratif de la mort du Christ, occupe le centre de la liturgie chrétienne. Les éléments essentiels de la pénitence : confession, expiation, intervention de l'évêque, sont déjà indiqués par Tertullien et par Origène. La hiérarchie ecclésiastique apparaît, plus complète en Occident qu'en Orient. La morale chrétienne, menacée tantôt par le laxisme, tantôt et plus encore par le rigorisme, a précisé sa voie. « Le bon sens de l'Eglise a fait justice de ces exagérations. La distinction a été posée des préceptes et des conseils, et si l'accomplissement des premiers a été regardé comme une essentielle condition du salut, l'observation des seconds a été laissée à l'initiative des âmes plus généreuses. L'idéal chrétien ne s'est pas abaissé, mais on n'a imposé à personne de sortir, pour y atteindre, des voies communes. » A la veille de l'édit de Milan, les rêves millénaristes ont bien perdu de leur intensité. Un doute plane encore sur l'épo-

que de la rétribution définitive; du moins nul n'hésite plus sur la croyance à la résurrection de la chair. La résurrection spirituelle imaginée par Origène, ainsi que son *apocatastasis*, commencent à soulever de nombreuses protestations. La hiérarchie ecclésiastique, reconnue juge de la doctrine, se tient prête à trancher les controverses naissantes : les solutions, retardées par des rivalités de personnes, interviendront en leur temps, d'autant plus sûres et plus complètes qu'elles succéderont à de plus graves débats.

***

Malgré des lacunes inévitables, cet aperçu montrera, je pense, l'intérêt puissant d'un livre que peu d'hommes pouvaient écrire, car il suppose un long passé de travaux et le coup d'œil d'un historien.

Me permettrai-je une observation sur l'ordre des chapitres? Après saint Irénée, on attendrait saint Hippolyte et Tertullien, qui s'y rattachent directement. Au lieu de cela, l'auteur nous transporte d'abord en Orient. Je comprends son embarras, et son désir de ne pas laisser derrière lui un fait aussi considérable que le grand éclat jeté dès la fin du deuxième siècle par l'école d'Alexandrie. Néanmoins il me semble que la chronologie prend ici le pas sur la logique des faits, d'autant qu'il faut descendre assez bas dans le troisième siècle pour constater l'influence des Alexandrins sur l'Occident. Le bloc formé par les chapitres VIII, IX et X, en retranchant ce qui concerne Novatien, me paraîtrait mieux placé avant le chapitre VII. Au reste, c'est affaire de convenance personnelle; toutes les solutions ont leurs inconvénients, aussi bien que leurs avantages.

J'en dirai autant du procédé synthétique, adopté par l'auteur. Au lieu de poursuivre l'évolution de chaque idée dogmatique, il fait comparaître les théologiens, un à un, et leur demande le bilan de leur croyance. L'exposition y gagne beaucoup de vie et d'intérêt, et peut-être ce procédé est-il, à tout prendre, celui qui comporte le moins d'arbitraire. Il n'est pourtant pas exempt d'inconvénients, dont voici le principal : il ne permet pas de reconstituer sûrement l'histoire des divers courants d'idées. Il en est de ces courants comme des fleuves, qui parfois s'enfoncent momentanément dans les sables ; il faut noter avec grand soin le point de disparition et le point d'émergence, tenir compte des moindres indices pour deviner la nappe souterraine. Cela, l'auteur ne le pouvait pas toujours. Attentif à caractériser chaque théologien par ses traits saillants, il a dû laisser dans l'ombre plus d'un détail, qui pourtant a son prix en vue d'une histoire générale des dogmes. Ceux qui, après lui, entreprendront de retracer la marche des idées théologiques, lui devront beaucoup de reconnaissance pour la richesse et la précision de ses monographies; mais une galerie de portraits ne rend pas inutile un arbre généalogique, et en ce genre le travail de M. Tixeront laisse quelque chose à faire. On aimerait à être averti de telle particularité; on s'étonne de voir signalé, comme propre

à tel auteur, ce qui en réalité lui est commun avec plusieurs autres; on souhaiterait de voir, çà et là, marquées d'un trait plus sûr les nervures de cette histoire. Donnons des exemples.

La défense, pour un époux chrétien, de cohabiter avec un conjoint adultère, relevée chez Hermas (p. 126) ne lui est pas particulière : on la retrouve en acte chez saint Justin (II *Apol.*,2), et formulée *ex professo* chez Tertullien (IV *Adv. Marcionem*, 34), qui l'appuie sur saint Paul (I Cor. VI, 15, 16). — La confusion de l'Esprit Saint avec le Verbe, relevée chez Hermas (p. 127), reparaît, avec des nuances, dans la *IIa Clementis*, dans les homélies clémentines, chez Théophile d'Antioche, etc. J'en retrouve la trace dans l'exégèse de saint Justin (I *Apol.*, 33) et dans la théologie de Tertullien, dont la doctrine, quant à la troisième personne de la Trinité, ne me paraît pas, à beaucoup près, aussi excellente qu'à l'auteur (p. 398. — Cf. ma *Théologie de Tertullien*, p. 96-99). — Saint Ignace est, ce semble, le premier à mettre la génération du Verbe, comme tel, en relations avec l'Incarnation (p. 136). Il ne sera pas le dernier, car on retrouve cette conception à la fin de l'*Epître à Diognète* (11, 5) et dans le fragment de saint Hippolyte contre Noët (15, fin). — La trichotomie signalée (p. 243) chez saint Justin, et dont l'Esprit de Dieu forme le troisième terme, ne lui est pas particulière, mais bien commune, sauf des nuances, avec plusieurs autres Pères : Tatien, saint Irénée, Tertullien. — L'irrémissibilité des *tria graviora crimina*, niée par Hermas (p. 125), serait affirmée par Origène, dans le *De oratione* (p. 300, 301). L'auteur n'a-t-il pas aggravé sur ce point la rigueur d'Origène ? Je vois bien, dans le texte, qu'Origène reproche à certains prêtres d'absoudre ces péchés sans discernement, mais non qu'il les déclare simplement irrémissibles. Je ne saurais admettre non plus comme prouvé, que Rome, au commencement du troisième siècle, ait refusé tout pardon à l'homicide (p. 276). La doctrine de Clément, et celle des ouvrages postérieurs d'Origène, rendent au moins très douteuse la sévérité qu'on a cru découvrir dans le *De oratione*, et je croirais que sur ce point l'isolement de Tertullien montaniste fut plus complet qu'on ne nous le dit. Reconnaissons d'ailleurs qu'on trouve ultérieurement des traces de la réserve des trois cas dans les soi-disant *Tracatus Origenis*, d'inspiration probablement novatienne (p. 361).

Voici encore quelques points sur lesquels je me sépare de l'auteur. L'enseignement de saint Hippolyte sur la Trinité est-il bien exempt de subordinatianisme ? (p. 325). Je ne vois point qu'à cet égard il diffère des Apologistes, même dans le fragment *Contre Noët*. Quant aux *Philosophoumena*, M. Tixeront lui-même y relève (p. 328) des traces non douteuses de subordinatianisme, notamment cette assertion, que Dieu (le Père) peut faire un Dieu (le Verbe) comme il fait un homme. Il est vrai que la question d'attribution des *Philosophoumena* est laissée pendante; je la résoudrais en faveur d'Hippolyte. — Que les montanistes aient pratiqué *un carême* (p. 212), outre leurs deux semaines de xérophagies, je ne puis le croire. Tertullien dit expressément le contraire (*De jejunio*, 15)

et le carême catholique est lui-même d'origine plus récente. — Les âmes des martyrs ne sont pas « reçues immédiatement *au ciel* » (p. 350) selon Tertullien, mais bien au *paradis*, que Tertullien, dans le passage en question (*De anima*, 55), distingue expressément du ciel. Si étrange que la chose doive paraître, il s'agit ici du *paradis terrestre*.

Par contre, l'auteur a mille fois raison d'observer, à l'encontre d'opinions trop répandues, que le montanisme de sainte Perpétue et de ses compagnons est une légende sans fondement (p. 213), et que le montanisme des martyrs de Lyon est une erreur évidente (p. 214).

Souhaitons enfin, pour l'édition *ne varietur*, une révision des textes grecs : j'ai bien relevé une douzaine de mots barbares.

La minutie de ces critiques donne assez à entendre combien on trouve à louer dans le livre de M. Tixeront. Il s'est fait grand honneur en osant l'entreprendre, et plus encore en approchant si près de la perfection.

ADHÉMAR D'ALÈS.

Revues

ANNALES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE. — 1er octobre. — Les ANNALES entrent dans une nouvelle phase de leur existence déjà longue. On lira avec intérêt tout ce numéro qui est très remarquable. Signalons le *Programme de la Rédaction*, pp. 5-31. Cette synthèse conciliante qui s'efforce d'équilibrer ce que beaucoup regardent comme des antinomies est triplement intéressante, — parce qu'elle nous indique l'esprit de la Revue, — parce qu'elle constitue une sorte d'examen de conscience philosophique d'un penseur dont les livres ont été très remarqués, — parce qu'il y a là un effort de plus pour montrer non pas seulement en fait, mais en droit, l'union possible de tendances que d'ordinaire on oppose pour le plus grand scandale de beaucoup. L'initiative libre du philosophe peut s'allier à la docilité cordiale du croyant, — l'assurance de posséder la vérité religieuse n'arrête pas nécessairement l'activité de l'intelligence qui, au contact de la vie, a toujours à élargir, à compléter, à vivifier ses conceptions. — Et de cette activité, le dogme ne souffre pas s'il ne s'agit pas de modifier le christianisme selon nos fantaisies personnelles, mais si c'est nous, au contraire, qui avons à nous modifier pour rendre nos idées moins inadéquates à leur objet.

De même l'existence nécessaire de l'autorité n'enlève rien au caractère moral et spontané de l'obéissance, et à ce sujet cette excellente remarque : que si « toute œuvre sociale se traduit par l'autorité, « il faut donc s'attendre à la trouver partout, dans la vie religieuse « comme ailleurs, plus qu'ailleurs, bien qu'avec un autre caractère,

« car le propre de la vie religieuse est d'être sociale au plus haut « degré. »

Cet équilibre, on le trouve dans le christianisme, un christianisme qu'on veut mettre en relation avec tout le monde tumultueux des idées modernes, pour que, non content de se tenir sur la défensive, il attire à lui. Les Annales auront ce rôle, elles seront une revue de recherches. « Notre rôle c'est d'explorer, de jeter la sonde, de re- « muer des idées, nous sommes de ceux qui s'en vont au loin, à « leurs risques et périls, sur tous les chemins où l'inquiétude et la « vie poussent l'humanité pour tâcher d'y faire apparaître la vérité. » Ces recherches, nous les suivrons avec attention et sympathie, très disposés à en profiter.

L. Birot : *Rôle de la philosophie religieuse au temps présent*, pp. 32-43. Elle est conçue comme « une expérience morale méthodiquement conduite » qui amène l'homme, par la considération de l'impuissance et du non-sens de la vie, à accueillir une doctrine qui satisfait les besoins qu'on lui a révélés en lui et qui donne aux faits un sens jusque-là inaperçu. — Duhem : *Physique de croyant.* Il déclare que sa foi de catholique n'a eu aucune inflence sur la constitution de son système, qui est à la fois positif par ses origines et positif par ses conclusions. Ce système relègue en dehors de la science le mécanisme qui explique le monde par la matière et le mouvement, et il réintègre dans la physique la notion de « quantité » qu'on croyait depuis longtemps exorcisée. Si l'on admettait ce système, il n'y aurait plus d'objection à faire au nom des sciences physiques contre la métaphysique spiritualiste et contre la foi. Que si on n'est pas encore porté à accepter entièrement la nouvelle notion de lois physiques que donne la jeune école, avec M. Poincarré on doit pourtant « en admettre bien des points », et on arrive encore à voir combien a perdu de sa valeur le dyptique célèbre où Taine, avec son vigoureux talent, opposait la peinture du monde fait par la science au tableau qu'en trace la foi. — F. Mallet : *L'œuvre du Cardinal Deschamps et la méthode de l'Apologétique*, pp. 68-91. On nous montre, dans l'œuvre apologétique du Cardinal Deschamps, une préparation chrétienne fondée sur le *fait psychologique* d'un besoin religieux, d'une insuffisance sentie de notre nature (nature qui a été créée pour être élevée à l'état surnaturel et garde même après la chute quelque aptitude à cet état; nature encore qui, par le fait de la rédemption, est toujours prévenue de grâces même avant le don de la foi) et sur le *fait extérieur* de la vie et de la fécondité de l'Eglise qui constitue une preuve permanente. Ce dernier point a été, grâce au Cardinal Deschamps, introduit dans la Constution *Dei Filius* du Concile du Vatican.

Le Gérant : Gabriel Beauchesne.

Paris. — Imprimerie F. Levé, rue Cassette, 17. — M.

1re Année N° 4 15 Novembre 1905

REVUE PRATIQUE

D'APOLOGÉTIQUE

Apologétique

VALEUR APOLOGÉTIQUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS[1]

(*Suite et fin*)

II

« La religion » n'est donc pas un vain mot, mais il importe maintenant de déterminer ce que valent comparativement « les religions », et pour y parvenir nous n'avons qu'à nous placer encore au point de vue de leur fin. Puisque toutes veulent répondre à un besoin impérieux de notre être, chacune vaudra d'autant plus qu'elle y répondra mieux ; dès lors celle-là seule méritera complètement son nom qui se montrera parfaitement adaptée à tout ce que demande d'elle l'âme humaine. Mais une telle religion sera par le fait même capable de satisfaire tous les hommes. Elle ne pourra donc manquer de se répandre rapidement, et par sa propre vertu, dans l'humanité entière. Cela ne veut pas dire qu'elle obtiendra l'unanimité ou même la majorité des suffrages, car chacun

1. Voir *Revue pratique d'Apologétique*, 1er novembre 1905.

demeure toujours libre de l'accepter et risque de se laisser prévenir contre elle par la passion ou par des préjugés; mais, comme des abus ne peuvent devenir une règle constante, elle devra se faire bientôt, et par ses seuls moyens, des partisans dans toutes les races humaines et dans toutes les classes de la société. En ce sens du moins, elle sera sans aucun doute « catholique. »

Or la plupart des religions n'ont qu'une diffusion extrêmement restreinte. Chez les sauvages de l'Océanie, de l'Amérique ou de l'Afrique, chaque tribu a ses croyances, ses pratiques, ses cérémonies spéciales. Nul d'ailleurs n'y éprouve le besoin et ne conçoit même l'idée de travailler à les répandre. Chez les peuples civilisés où le groupement social s'élargit, la religion s'étend avec lui. Généralement elle pénètre dans toute une nation, mais ne va guère au delà; celle des Chinois, par exemple, n'est pas sortie de la Chine, et celle des Japonais n'existe qu'au Japon; l'Hindouisme, très différent du Bouddhisme, demeure propre aux Hindous et le Parsisme n'a jamais franchi les limites de la Perse, car il se distingue profondément du culte de Mithra qui eut pendant plusieurs siècles tant de vogue dans l'empire romain. Il est vrai qu'au-dessus des religions « nationales », les historiens en comptent souvent trois autres qu'ils appellent « universelles » : celles du Bouddha, du Christ et de Mahomet. Mais cette classification donne lieu à de telles difficultés que Tiele, après l'avoir adoptée, s'est vu finalement obligé de l'abandonner. Kuenen surtout l'a soumise à un examen minutieux[1] pour affirmer en somme que l'universalité dont il s'agit tend vainement à se manifester dans l'Islamisme et le Bouddhisme, tandis qu'elle se développe par degrés dans le Judaïsme et s'épanouit en toute liberté dans le Christianisme. Il le conclut des caractères intrinsèques que présentent ces différentes religions, et plus précisément de la part plus ou moins grande qu'elles font à la morale; mais, sans le suivre dans sa démonstration, on peut se

1. Kuenen. *Religions nationales et religions universelles*, trad. par Maurice Vernes.

demander plus simplement si la loi générale qu'il énonce se trouve d'accord avec les faits.

On ne peut en contester sérieusement l'exactitude au sujet de l'Islam. Il est bien vrai que Mahomet aspira de bonne heure à répandre sa doctrine en dehors de sa tribu et même de l'Arabie, dans toute la terre alors connue. Assurément aussi, il crut pendant un certain temps pouvoir y parvenir par la seule influence de la persuasion et en se contentant de prêcher autour de lui la foi nouvelle. Mais les faits démentirent doublement ses espérances. Lui-même se vit bientôt obligé, en voyant l'insuccès de sa prédication, de recourir aux armes pour la faire triompher; il ordonna donc de combattre, sauf dans certains cas soigneusement spécifiés, « les infidèles », puis de mettre à mort ceux des vaincus qui ne se « convertiraient » pas, ou qu'on ne garderait pas comme esclaves. On sait avec quelle ardeur les disciples du prophète se sont inspirés de ces recommandations et ont fait la « guerre sainte » contre les chrétiens. S'ils demeurent aujourd'hui en paix, c'est parce qu'ils ne se trouvent plus en état de recommencer les anciennes luttes, et des exemples aussi tristes que récents montrent de quelles violences ils seraient encore capables s'ils venaient à être les plus forts. Une religion qui s'impose par de tels moyens a beau se répandre, quand même elle réussirait à pénétrer partout, elle n'aurait qu'une apparence d'universalité, car elle asservirait les corps sans atteindre entièrement les âmes. On dira que l'Islamisme ne doit pas tout son succès à la force matérielle, et nous ne ferons aucune difficulté pour le reconnaître. Si redoutable qu'il fut autrefois, il n'aurait pu s'établir si rapidement, ni se maintenir si longuement chez certains peuples, s'il n'avait apporté quelques satisfactions à leurs besoins religieux. Nous voyons d'ailleurs que, sans aucune violence et par la seule propagande de ses doctrines, il est parvenu à s'implanter en beaucoup d'endroits. C'est ainsi qu'il s'est établi depuis longtemps dans l'Archipel et même dans les contrées les plus lointaines de l'Asie. Récemment encore il a entrepris la conquête pacifique de l'Afrique, et, en remontant le Nil, est arrivé jusqu'à la

région des Grands Lacs, où il compte déjà de nombreux prosélytes. Seulement son influence, très grande, si l'on veut, dans ces pays, demeure nulle dans un grand nombre d'autres, et les essais qu'il a faits au moyen âge pour gagner à sa foi la « chrétienté » ont été si vains qu'il n'a plus songé à les renouveler. La France, l'Angleterre, l'Allemagne, l'Autriche, l'Espagne, toutes les grandes nations de l'Europe occidentale, aussi bien que celles du Nouveau Monde, lui demeurent obstinément fermées. On a bien vu dans une Chambre française un député musulman, mais le cas est si « singulier » qu'on ne saurait nous l'objecter sérieusement et que sa singularité confirme même notre thèse. Une religion qui n'a pas, dans un pays tel que le nôtre, d'autres recrues à nous offrir, ne peut certes pas se dire universelle, surtout quand elle y est par ailleurs connue depuis longtemps, et qu'elle compte environ treize siècles d'existence.

Plusieurs de ces remarques s'appliquent au Bouddhisme. On ne peut sans doute pas dire de lui qu'il s'est établi par la force des armes. Le Bouddha se souciait si peu de recourir à la contrainte qu'un précepte essentiel de sa morale défend de violenter personne et de répondre à la violence autrement que par la douceur. De fait, son œuvre a été souvent favorisée par les pouvoirs publics, mais elle s'est en somme imposée et maintenue par sa propre vertu. D'autre part, elle compte depuis longtemps un nombre immense de partisans.

Les conciles tenus peu après la mort de Çakya-Mouni nous montrent avec quelle rapidité sa doctrine se répandit dans l'Inde ; de là elle passa très vite à Ceylan et dans plusieurs des îles de la Sonde, dans le Thibet et la Tartarie, même jusque dans les parties les plus retirées de la Chine et du Japon. La manière dont elle s'est propagée parmi toutes les populations de l'Orient montre qu'elle répondait dans une large mesure à leurs besoins. Néanmoins elle ne satisfait encore que très imparfaitement aux exigences religieuses de l'âme, puisque malgré la propagande active de ses partisans et dans une durée de vingt-quatre siècles, elle n'a pas réussi à s'établir ailleurs que chez des races moyennes dont la civilisation, tout en

surpassant celle des sauvages, demeure encore fort incomplète et routinière. Les peuples vraiment civilisés lui sont restés si complètement fermés qu'au début du dernier siècle tous ignoraient encore son existence et qu'aujourd'hui, dans des nations telles que la France, l'Angleterre et l'Allemagne, il serait impossible de trouver une communauté bouddhique. Un esprit pointilleux objectera peut-être qu'en plein Paris des groupes « néo-bouddhiques » se sont formés, qu'ils ont leurs temples, leurs cérémonies, leurs catéchismes même et qu'ils comptent de nombreux adhérents. Nous nous contenterons de faire remarquer que leur doctrine n'est pas du bouddhisme, mais un amalgame de théologies diverses, fortement influencé par les idées du Bouddha, qu'elle ne constitue pas d'ailleurs une religion faite pour élever l'âme, mais une spéculation purement intellectuelle, quoique revêtue d'une forme mystique, enfin que ses partisans sont des esprits blasés dont le dilettantisme se complaît dans le maniement d'idées exotiques, et que, pour compter avec eux, nous devons attendre qu'ils se fassent prendre au sérieux. Le Bouddhisme véritable n'a pas encore pénétré en Europe. Il tient même en Asie une place bien moins grande qu'on ne croit. On le regarde trop comme une religion très populaire qui agit profondément sur les masses. En réalité, il s'adresse surtout à une élite. A l'origine, le vrai bouddhiste devait renoncer au monde pour entrer dans un couvent. Bientôt, il est vrai, cette règle s'adoucit; les laïques furent admis moyennant certaines conditions, au rang des disciples du Bouddha, mais on eut soin de leur faire remarquer qu'ils restaient encore des novices, que, pour arriver au salut, ils devraient plus tard devenir moines, et qu'une bonne conduite menée dans le siècle sert seulement à mériter pour une existence nouvelle l'accès de la vie monastique.

Les séculiers sont d'une nature inférieure, et, à cause de cela, on s'en occupe très peu dans la communauté bouddhique. On ne leur demande pas strictement d'observer la morale du Bouddha, mais seulement de respecter et de favoriser ceux qui l'observeront. Tout bienfaiteur des moines, qui leur fait des présents ou les invite à

manger, est un frère laïque. Nous ne voulons pas dire qu'à cela se borne l'influence exercée par le Bouddhisme; elle a sans nul doute été plus considérable. L'exemple du religieux qui a renoncé au monde pour vivre d'une vie plus parfaite, est de lui-même une prédication vivante et salutaire; il ne saurait pourtant suffire aux besoins de la foule. Aussi voyons-nous que les peuples chez lesquels a pénétré la doctrine du Bouddha n'ont pas été sensiblement transformés par elle, et qu'au contraire des pratiques tout à fait barbares, comme la polygamie ou même la polyandrie, que le Bouddhisme condamne d'une manière très formelle, y subsistent encore trop souvent. Une religion dont la portée sociale demeure si restreinte n'est guère fondée à alléguer en sa faveur le nombre et la diffusion considérable de ses membres.

Le Judaïsme pourrait, à plus juste titre, se prétendre universel. En effet, il fut sans doute très « particulariste » à ses débuts, mais il le devint de moins en moins dans la suite et surtout à partir de la captivité; c'est ce qui lui a permis de pénétrer un peu partout, puis de s'y maintenir obstinément et malgré une foule d'obstacles. Ses fidèles se trouvent répandus dans toutes les nations un peu importantes; ils occupent toutes les classes sociales depuis les plus basses jusqu'aux plus élevées; ils sont d'ailleurs passionnément attachés à leurs traditions religieuses et en subissent profondément l'influence, mais on ne compte parmi eux que des « fils d'Abraham ». Si le Judaïsme n'est plus la religion d'un pays déterminé, il reste celle d'une race très particulière. Il a une catholicité seulement ébauchée, symbole d'une vie exceptionnellement puissante et pourtant incomplète. Des tendances « universalistes » ont germé chez lui, mais elles ne se sont pleinement développées que dans le Christianisme.

Celui-ci aime depuis des siècles à se dire catholique. « Christianus mihi nomen, catholicus cognomen », répète-t-il aujourd'hui comme autrefois, et il a bien assurément le droit de s'exprimer ainsi, car il se trouve établi chez tous les peuples de l'univers. Latins ou Anglo-Saxons, Slaves ou Tartares, Jaunes ou Noirs, Africains ou Océaniens, Esquimaux ou Patagons lui ont déjà fourni des

adeptes nombreux. En outre ses fidèles représentent les conditions sociales les plus variées. Parmi eux on trouve des hommes sans culture dont beaucoup vivent encore à l'état sauvage ou l'ont à peine dépassé. On en voit aussi qui se sont initiés à toutes les formes de la civilisation la plus moderne et qui ouvrent des voies nouvelles au progrès. Qu'on songe à toute la distance qui sépare, en France seulement, un paysan d'un académicien, ou d'une manière générale le peuple de la haute société, et on verra combien de ressources doit avoir une religion qui groupe autour d'elle des esprits si différents. Cela est d'autant plus frappant que le Christianisme ne se contente pas d'une adhésion superficielle et extérieure : il veut renouveler tout l'homme.

Effectivement il a introduit des sentiments nouveaux, ainsi qu'une nouvelle manière de penser et d'agir, transformé, chez ceux qui l'ont acueilli, l'ensemble des choses humaines, et inauguré pour eux une ère nouvelle qu'aucune révolution n'a pu faire oublier. Cette influence d'ailleurs n'a pas tardé à se produire. Peu d'années après la mort du Christ, ses disciples formaient déjà à Rome, d'après Tacite, « une grande multitude ». Un demi-siècle plus tard, Pline le Jeune trouvait le Christianisme professé par un grand nombre de personnes « de toute condition », dans la province de Bythinie dont il était gouverneur, et il écrivait à Trajan que le nouveau culte avait gagné « non seulement les villes, mais les bourgs et les campagnes ». Vers le milieu du IIe siècle, saint Justin écrivait : « J'en atteste les différents peuples de la terre, Grecs ou Barbares, ou toute autre race d'hommes, quelles que soient leurs dénominations et leurs mœurs, quelle que puisse être leur ignorance des arts ou de l'agriculture, soit qu'ils habitent sous des tentes, soit qu'errants au milieu des déserts ils transportent leurs demeures dans des chariots couverts ; il n'existe point de nations chez lesquelles on n'ait offert, au nom de Jésus-Christ, des prières au Père et Créateur de toutes choses. » Tertullien s'exprimait dans un langage plus expressif encore, vers la fin du IIe siècle, en s'adressant particulièrement aux Romains : « Nous ne sommes que d'hier, disait-il, déjà

nous remplissons tout votre empire, les îles, les châteaux, les bourgades, les campagnes, les camps, les tribus, les décuries, les palais, le sénat, le barreau; nous ne vous laissons que vos temples. Nous pourrions même, sans armes et sans révolte, par notre séparation seule, vous combattre. Si la multitude nombreuse que nous sommes allait se retirer dans quelque partie de l'univers, votre domination serait confondue de la perte d'un si grand nombre de citoyens; leur seul éloignement vous punirait; vous frémiriez de la solitude où vous laisserait ce silence universel et de la stupeur où resterait votre univers comme mort. » On pourrait objecter que cette diffusion prodigieuse du Christianisme demeure purement fortuite parce qu'elle résulte d'influences étrangères, mais ce serait aller contre toutes les attestations de l'histoire. En réalité, la religion du Christ ne doit qu'à elle-même ses succès. Elle a joui souvent de la protection des pouvoirs publics, jusqu'à devenir, en beaucoup d'endroits, une institution d'Etat: seulement c'est parce qu'elle avait réussi auparavant à prendre possession des foules, et qu'elle se présentait dès lors comme une force dont les souverains jugeaient politique de tenir compte. Elle s'est si peu établie par leur concours qu'à peu près partout elle a commencé de se répandre malgré eux.

Le Christianisme est né et a grandi dans la persécution; on peut même dire qu'il en vit et que son existence est un combat continuel. Du reste, cette opposition constante qu'il rencontre de toutes parts ne prouve rien contre lui, car une religion qui se propose de satisfaire d'une manière convenable les besoins légitimes de l'âme humaine doit nécessairement avoir à combattre les mauvais instincts et aussi les exagérations dont les meilleures tendances demeurent susceptibles. Au contraire, la façon dont il triomphe malgré tout, dépose fortement en sa faveur. Evidemment il ne serait pas arrivé, il n'arriverait pas chaque jour à surmonter tant d'obstacles accumulés et à se répandre si universellement par sa propre vertu, s'il ne répondait pleinement aux aspirations religieuses de l'âme humaine. Puisque lui seul possède ce caractère, il est la religion proprement dite, la seule vraiment normale;

les autres n'en sont que des ébauches sinon des corruptions et ne valent par conséquent que dans la mesure où elles en approchent. La place exceptionnelle que le Judaïsme occupe dans le monde lui vient de ce qu'il représente la « préparation évangélique » et si le Bouddhisme ou encore l'Islamisme a depuis longtemps une énorme diffusion, c'est parce qu'il possède un grand nombre d'éléments chrétiens.

On nous dira peut-être que tout cela est vrai, et que le Christianisme demeure présentement la seule institution religieuse à laquelle on doive se rallier, mais qu'une autre pourra plus tard apparaître, dont les titres seront égaux, sinon supérieurs aux siens. Les remarques faites plus haut montrent combien cette hypothèse est insoutenable. En effet, l'œuvre de Mahomet ou du Bouddha et même celle de Moïse, incapables, comme nous l'avons dit, de satisfaire tous les hommes, pouvaient et devaient même être surpassées. Celle du Christ, puisqu'elle se trouve répondre aux exigences de toute l'humanité, exclut d'avance toute rivale. Qu'on n'objecte pas d'ailleurs que le temps change bien des choses, que nos successeurs éprouveront plus tard des besoins aujourd'hui inconnus et que ce dont ils se montrent maintenant satisfaits pourra alors ne plus leur suffire. L'âme humaine, en effet, comme tout ce qui vit, se transforme sans doute, mais demeure toujours la même dans son fond. Puisque ses tendances intimes trouvent maintenant leur satisfaction dans le Christianisme, celui-ci n'aura qu'à développer son contenu, le manifester en des formes de plus en plus parfaites, pour s'adapter pleinement aux exigences de l'humanité future. On pourra donc le combattre, on n'arrivera pas à le supprimer, ni même à le supplanter, et il demeurera toujours ce qu'il est aujourd'hui, la véritable religion.

III

Nous ne sommes pas encore au terme de nos recherches, car il s'agit maintenant de savoir en quoi consiste le véritable Christianisme. Ne faut-il voir en lui, comme beau-

coup l'affirment aujourd'hui qu'une affaire purement individuelle, ou doit-on le regarder plutôt comme une institution sociale, selon l'idée qu'on s'en était toujours faite jusqu'ici? En d'autres termes, pour être chrétien suffit-il d'imiter personnellement la doctrine du Christ, ou est-il encore nécessaire d'appartenir à une Eglise issue de lui? C'est dans ce dernier sens que l'histoire des religions nous oblige à répondre. Elle nous montre, en effet, que la vie religieuse présente toujours et partout un caractère collectif. « Fétichistes ou polythéistes, religions de la nature ou religions de la souffrance humaine, religions de la famille, du clan, de la cité, religions nationales, religions universelles, toutes les religions ne sont que des rassemblements, des groupements, des ralliements d'êtres humains autour de l'idée commune qu'ils se font de la divinité... Cette société de croyances peut d'ailleurs avoir été et se trouve avoir été, dans l'histoire, plus ou moins étroite, plus ou moins durable, plus ou moins étendue... Mais ce que l'on n'a jamais vu, c'est une religion qui fût celle d'un seul homme, et la religion de Socrate ou la religion de Platon, si l'on tient à se servir de ce mot de religion, n'ont commencé qu'avec les disciples de Platon ou de Socrate... Toute religion dans l'histoire, avant d'être autre chose et de quelque manière qu'on essaie d'en définir l'essence, est association, congrégation, communion, Eglise [1]. » Un fait si universel ne peut être fortuit, il manifeste évidemment une nécessité profonde et tient à la nature même des phénomènes religieux. Il se réalisera donc dans la véritable religion plus parfaitement que dans toute autre. Nous arrivons ainsi à dire que le Christianisme doit former une Eglise en dehors de laquelle, comme en dehors de lui, normalement il n'y a pas de salut.

Dès lors notre tâche se simplifie, car la prédication du Christ a provoqué sans doute des commentaires extrêmement nombreux et discordants; les Judaïsants ne l'entendaient pas comme saint Paul, ni les Gnostiques comme

1. BRUNETIÈRE. *L'utilisation du positivisme*, p. 188, 189. — Cf. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE. *Manuel d'histoire des religions. Introduction à la traduction française*, p. XXV sq.

saint Irénée, ni les Ariens comme saint Athanase. Des controverses incessantes se sont produites autour de l'Evangile, mais elles n'ont abouti que rarement à la formation de sociétés rivales, malgré le soin qu'ont toujours eu leurs auteurs de se donner comme les représentants d'un groupe considérable, sinon de la catholicité entière, et on ne compte, à l'heure actuelle, qu'un petit nombre d'Eglises qui se trouvent en présence; encore est-il facile de voir, après ce qui précède, que toutes n'ont pas les mêmes titres à notre adhésion.

Puisque chrétien et social sont deux termes synonymes, ce n'est pas seulement le Christianisme, mais encore la société constituée par lui qui doit être catholique. Or nous pouvons dire des Eglises chrétiennes ce que nous avons dit des religions en général. La plupart n'occupent qu'un champ très limité : ainsi, celles des Nestoriens et des Eutychiens n'existent que dans quelques régions de la Turquie d'Asie ou du Nord-Est de l'Afrique, en dépit de tous les efforts qu'elles ont faits pour s'étendre au delà. D'autres présentent un caractère strictement national. Celle des Grecs « orthodoxes », par exemple, n'est qu'une survivance de l'empire d'Arcadius et de Justinien, comme celle des Russes se subordonne traditionnellement à la politique des tsars. L'une et l'autre s'efforcent de conserver leur ancien domaine, mais là se borne à peu près toute leur ambition; elles ne cherchent pas à faire des conquêtes, du moins n'y travaillent-elles pas directement, et si le « Saint-Synode » s'efforce d'étendre son action, ce n'est qu'en encourageant l'autorité civile à annexer de nouveaux territoires. D'autres « communions », plus entreprenantes, ne se résignent pas facilement à demeurer enfermées dans les limites d'une nationalité, elles veulent être « universelles ». Le Protestantisme a toujours envié ce titre à l'Eglise de Rome, mais sans réussir jamais à le lui disputer sérieusement. On doit, en effet, remarquer avant tout que les Protestants ne forment pas une société unique; ils se divisent en sectes profondément distinctes qui se combattent mutuellement sur les points les plus importants. Chacune demande donc à être examinée séparément. Or on n'en trouve qu'une qui puisse, avec

quelque apparence de raison, se dire catholique : c'est l'anglicanisme. Tandis que le luthéranisme et le calvinisme maintiennent péniblement leurs positions depuis longtemps fort étroites, lui travaille à tout instant et avec succès à se répandre; par ses missionnaires et par les innombrables publications de ses « Sociétés Bibliques » il s'introduit dans les pays les plus lointains. Cependant, si on étudie d'un peu près la carte de son apostolat, on voit bien vite qu'il n'a guère pénétré que dans les pays soumis à la domination ou au protectorat de l'Angleterre, et cela suffit certainement pour attester son importance, mais non pour en faire une Eglise catholique. D'ailleurs, les Anglicans eux-mêmes sont très divisés et leurs divisions portent sur des questions vitales au point de vue chrétien. Ainsi certains s'y rapprochent beaucoup de Rome et n'en sont plus guère séparés que par leur refus de reconnaître au Pape la primauté de juridiction, tandis que d'autres inclinent fortement vers le Protestantisme libéral et vont jusqu'à nier l'existence de la Trinité ou la divinité du Christ.

Au contraire, l'Eglise romaine demeure parfaitement unie; les fidèles obéissent aux prêtres et ceux-ci à leurs évêques, qui, à leur tour, dépendent étroitement du Pape, de sorte que tous professent la même foi et obéissent aux mêmes lois. D'autre part, elle existe dans toutes les contrées du monde habité, et dans celles mêmes où les sectes rivales prédominent; on n'a, pour s'en convaincre, qu'à jeter les yeux sur les *Annales de la Propagation de la Foi* ou sur le *Bulletin des Missions catholiques.* Elle est catholique au même titre que le Christianisme lui-même, et ce qu'à ce sujet nous avons dit de lui s'applique également à elle.

Les fidèles des autres Eglises le reconnaissent volontiers. Aussi essaient-ils souvent de se persuader que, malgré certaines divergences, ils demeurent en communion avec elle et qu'ils participent ainsi à sa catholicité. Mais Rome ne cesse pas de se montrer à cet égard absolument intransigeante; elle ne regarde comme siens que ceux qui acceptent sa doctrine intégrale et reconnaissent toute son autorité. Ceux-là seulement ont donc le droit de se

dire catholiques, les autres restent, quoi qu'ils en disent, des « séparés ». Dès lors l'Eglise romaine est la seule à laquelle un chrétien doive appartenir, et cela ne veut pas dire que ceux qui vivent en dehors d'elle sont, par le fait même, privés de toute grâce; encore une fois, Dieu se met toujours à la portée des hommes de bonne volonté; mais comme les différentes religions assurent d'autant mieux l'efficacité du secours divin qu'elles se rapprocheront davantage du Christianisme, de même, et à plus forte raison, les communautés chrétiennes exercent leur influence bienfaisante dans la mesure où elles conservent des rapports avec celle de Rome.

***

Ainsi l'histoire des religions bien comprise ne montre pas seulement la nécessité des croyances religieuses, elle ne se borne même pas à établir la supériorité du Christianisme, elle conduit encore jusqu'au seuil de l'Eglise Romaine. Elle constitue donc une apologétique complète et théoriquement suffisante, mais on aurait tort d'en conclure qu'elle suffit dans la pratique. La foi, en effet, ne consiste pas simplement en une adhésion de l'intelligence, elle exige encore une soumission entière de la volonté et tend à transformer toute l'âme. Une telle transformation est trop intime pour qu'on s'y détermine d'après des considérations purement extérieures; pratiquement, on ne le fera qu'autant qu'on s'y trouvera intérieurement incliné. Dès lors, l'Apologétique ne sera tout à fait efficace qu'à la condition de pénétrer dans l'intimité de l'âme pour y faire sentir de plus en plus le besoin du bienfait divin que le Christ nous procure par l'Eglise.

La démonstration historique esquissée plus haut n'en garde pas moins, outre sa valeur spéculative, une grande utilité. En faisant ressortir l'extrême diffusion de la religion, du Christianisme et de l'Eglise, elle impressionnera d'abord tous ceux qui n'y croient pas et les forcera à douter de leur cause; elle les amènera donc à examiner

les motifs de croire plus personnels que nous leur offrirons, et les conduira jusqu'au seuil de la foi. Son influence s'exercera même sur les croyants, car elle fortifiera leur croyance en montrant combien ceux qui adhèrent sont nombreux ; chacun d'eux profitera ainsi de l'exemple des autres et trouvera, dans leur conduite, une confirmation renouvelée de la sienne. Si ces pages pouvaient contribuer, ne fût-ce que dans une très faible mesure, à ce double résultat, leur but serait atteint.

P. Alfaric,
Directeur au grand séminaire d'Albi.

DIEU DANS L'ORDRE DU MONDE

Ce monde est l'œuvre d'un Dieu ou du hasard. Je vous défie de sortir de là. C'est un dilemme invincible ; il n'y a pas un troisième terme. Or, si Dieu est incompréhensible, le hasard est impossible. Dieu dépasse ma raison et la confond : le hasard la révolte. La non-existence du hasard est tout ce qu'il y a de plus facile à démontrer. Il suffit de regarder ce qu'il produit : L'irrégularité en est le caractère constant. Rien de continu ne sort de lui. Il y a un mot qui est l'opposé du mot hasard, c'est le mot *de suite*. On ne tire pas le même numéro vingt fois de suite. Or la nature tire le même numéro et amène le même dé depuis des milliers de siècles.

E. Legouvé, *Fleurs d'hiver*.

Questions et réponses

Immoralité de la morale indépendante

Prouver par des aveux, des statistiques, en un mot par des documents, que la morale indépendante conduit pratiquement à l'immoralité.

Pour réaliser convenablement un tel programme, il faudrait une étude très laborieuse, et plutôt un volume que quelques pages. Donnons du moins ici de brèves indications.

1° Plusieurs grands criminels ont avoué que, ne reconnaissant au-dessus d'eux aucun juge suprême qui pût leur imposer des lois et les punir de les violer, même dans le secret, ils avaient manqué d'un frein nécessaire sur la pente où ils se sentaient entraînés: ils auraient agi autrement, s'ils avaient cru à Dieu et attendu une autre vie, qui châtie ou récompense. Ces aveux ont été enregistrés au jour le jour dans les journaux, mais nous ne connaissons aucun ouvrage où ils se trouvent réunis. Si quelque lecteur en connaissait un lui-même, qu'il veuille bien nous le signaler, nous l'indiquerons.

On va voir, en attendant, ce que disait E Renan en pleine Académie, dans sa *Réponse au discours de réception de V. Cherbuliez* (25 mai 1882). Aux yeux de Renan, ce qu'il y a de bon moralement dans la société actuelle provient de ce qu'il appelle « les vieilles croyances », même parmi ceux qui ne les admettent plus. Voici ses paroles :

« A notre insu, c'est souvent à ces formules rebutées que nous devons les restes de notre vertu. Nous vivons d'une ombre, du parfum d'un vase vide. » Et, pensant que ces vestiges de morale religieuse iront en s'effaçant de plus en plus, et qu'il ne restera plus guère qu'une morale sans religion, il reconnaît, sous une forme académique, l'insuffisance pratique de cette morale nouvelle: « Après nous, on vivra de l'ombre d'une ombre; je crains par moments que ce ne soit un peu léger. »

Jules Simon a écrit de son côté et plus catégoriquement :

« Que les incrédules écoutent la voix de l'intérêt, à la bonne heure ; mais, qu'il le sache ou qu'il l'ignore, celui qui choisit le

devoir a la foi philosophique. On ne peut croire au devoir sans croire en même temps à Dieu, à la liberté, à l'immortalité.

« Personne ne se sacrifierait pour le devoir, si le devoir était d'institution humaine. On lui donne son repos, sa fortune, sa vie, parce qu'on reconnaît qu'il vient de Dieu. La plus irréfutable démonstration de l'existence de Dieu, c'est la vie et la mort du juste. » (*Le Devoir*, préface, Paris, Hachette.)

2° Au sujet des statistiques que l'on demande, il faut noter que les documents sur les crimes et délits, publiés en France par le ministère de la Justice, seule source officielle où l'on puisse trouver des chiffres autorisés, sinon des chiffres certains, ne sont pas et n'ont jamais été établis au point de vue que l'on désire ; ils ne classent pas les coupables suivant les croyances qu'ils ont ou qu'ils n'ont pas; ils les classent d'après leur âge, leur profession, etc., jamais d'après leur foi religieuse ou leur incrédulité.

D'ailleurs, en considérant les hommes *individuellement*, il serait aventureux de conclure, de leur bonne ou de leur mauvaise conduite, à l'influence qu'ont exercée sur leur vie leurs convictions religieuses, ou les principes moraux, indépendants de tout dogme, dont ils font profession. Car: *a*) on ignore en définitive si tel homme qui se dit religieux l'est en réalité: il y a des hypocrites; *b*) dans des cas particuliers, la perversité de la nature peut être si grande qu'un frein, ordinairement assez fort pour l'enrayer, devienne insuffisant; il en est de même, dans les choses physiques, quand la vitesse acquise est trop considérable et la pente trop raide; *c*) au contraire, il peut se rencontrer des hommes presque sans mauvais penchants et même sans passions, ou ayant du moins peu d'occasions de mal faire, ou enfin bénéficiant, sans le savoir, de l'influence heureuse de principes qu'ils n'ont pas, mais qui ont créé autour d'eux une atmosphère morale dont ils vivent malgré eux ; leur bonne conduite ne prouve donc rien contre l'insuffisance normale et ordinaire, au point de vue moral, des idées irréligieuses dont ils sont imbus.

3° Mais ces difficultés disparaissent quand il s'agit d'une nation entière ou d'un groupe important d'individus ; car l'hypocrisie est un *fait particulier*, non un fait général; de même et par définition, une perversité exceptionnelle ou une nature exceptionnellement éloignée du mal par ses tendances mêmes ou par l'effet des circonstances.

Veut-on donc savoir, au moyen de l'expérience, si une morale sans religion est pratiquement insuffisante, on n'a qu'à considérer un peuple entier soumis à cette morale. Mais il serait

moins juste de choisir un peuple actuel; un peuple actuel pouvant subir, même s'il ne les avait pas, l'influence de principes religieux, soit parce qu'il les a eus lui-même, soit parce qu'ils règnent autour de lui et qu'ils ont constitué un fonds d'idées morales, passé dans des traditions et des habitudes auxquelles il n'a pu rester étranger.

Prenons donc de préférence, si nous voulons chercher la réponse de l'expérience dans une nation, prenons les peuples anciens, ceux qui ont précédé le christianisme. Ceux-là du moins étaient livrés à eux seuls, et encore pas entièrement, car il subsistait chez eux des vestiges de la révélation primitive, et de plus ils avaient tous une religion. Mais il est vrai que cette religion n'avait pas de décalogue, et que ces Dieux ne pouvaient pas conseiller une morale dont ils se moquaient eux-mêmes, d'après ce que l'on croyait sur leur compte. Au point de vue de l'inflence morale, la religion étaient donc, chez les peuples anciens, à peu près comme si elle n'était pas.

Or, on n'ignore point ce qu'il faut penser de leurs mœurs. Il y aurait toute une dissertation historique à faire ici sur ce sujet, si elle n'était déjà faite dans les principaux cours de théologie, à l'endroit du traité *De vera religione*, où est établie la thèse de la nécessité d'une seconde révélation. Le lecteur n'a qu'à y recourir.

Mais on peut faire porter la même expérience sur certains *groupes* chez un même peuple. Bornons-nous à la France, qui nous intéresse particulièrement et où le ministère de la Justice publie pour chaque année, je l'ai dit, la statistique des crimes et des délits. Laissons de côté les délits, peu graves souvent et dès lors peu significatifs, et pour lesquels d'ailleurs l'administration ne dressait pas, dernièrement encore, de statistiques par groupes ou professions.

Il y a vingt-cinq ans environ, l'Etat a introduit dans ses écoles, sous le nom de laïcité, l'enseignement d'une morale indépendante de tout dogme. Une moitié à peu près des enfants de la France étant restée alors fidèle aux écoles où l'enseignement demeurait chrétien (la proportion a changé depuis), l'autre moitié ne fut plus formée à la morale religieuse, sinon partiellement et imparfaitement, c'est-à-dire dans les familles très peu nombreuses qui prirent la peine de s'en occuper dans les rares leçons de catéchisme que beaucoup fréquentèrent encore sans doute, mais dont l'influence fut très diminuée sinon à peu près ruinée par celle de l'école.

Eh bien, cet affaiblissement des principes moraux fondés sur le dogme au profit d'une morale indépendante de toute doctrine

religieuse ne tarda pas à porter ses fruits, et on put s'en rendre compte. Car à peine dix ans après la fondation de ces écoles, au lieu de 16.000 criminels au-dessous de la vingtième année que l'on comptait au moment où elles furent fondées, les statistiques officielles durent en enregistrer 41.000 : *deux fois et demie plus*, et davantage encore. Dans une seule année de cette période, sur 26.000 malfaiteurs arrêtés à Paris, 16.000, près des deux tiers, n'avaient pas vingt ans. Un avocat général d'alors, entré depuis dans la politique, M. Cruppi, requérant contre un de ces précoces criminels, put dire en pleine audience : « Aujourdhui tous les grands crimes sont commis par des adolescents. » Et que ce fût la conséquence de la morale nouvelle, c'est un fait qui frappe les yeux. Un magistrat dont la situation et les études garantissent la compétence, M. Guillot, juge d'instruction à Paris, le fit remarquer, aussi nettement qu'il lui était possible, dans un ouvrage qui eut du retentissement; voici ses paroles : « Il ne peut échapper à aucun homme sérieux que cette effrayante augmentation de la criminalité a coïncidé avec les changements introduits dans l'organisation de l'enseignement public. »

Aussi, effrayé de l'impression que pouvait faire sur l'esprit public ces résultats lamentables d'un enseignement qu'il aimait avec passion, le gouvernement a recommandé aux Parquets de poursuivre le moins possible les jeunes gens. Et cependant, si nous prenons les deux dernières statistiques qui eussent été publiées par le ministère de la Justice, il y a deux ans, nous voyons que sur 100 accusés, parus devant la Cour d'assises en 1900 et 1901, 19 en 1900, 20 en 1901, n'avaient pas vingt ans. Ces jeunes garçons et ces jeunes filles forment donc, malgré tout, le cinquième des accusés que leurs crimes menèrent alors devant le jury. Notons aussi que l'on compte parmi les suicidés, en 1900 : 53 jeunes garçons et 67 jeunes filles de moins de seize ans, 372 des premiers et 409 des secondes de seize à vingt et un ans. Ainsi, en une seule année, il s'est tué volontairement 425 garçons et 476 filles au-dessous de vingt et un ans, pendant qu'à la même époque, durant la même année 1900, on voyait 627 accusés de moins de vingt ans s'asseoir sur les bancs des Cours d'assises. Suicidés et criminels font un total significatif. (Voir *De la criminalité en France, dans les congrégations, le clergé et les principales professions d'après les derniers documents officiels*, par M. Georges Bertrin. Paris, 1904)[1].

On peut aussi se rendre compte de l'influence de la morale

1. *Maison de la Bonne Presse*, 5, rue Bayard, *franco* 0 fr. 60.

religieuse et de celle qui ne l'est pas ou qui l'est moins, en comparant la moralité du groupe *clergé et congrégations* et celle du groupe *instituteurs laïques* et de tous les groupes professionnels, qu'il s'agisse des carrières libérales ou des autres.

On trouvera tous ces chiffres rassemblés et la comparaison toute faite, depuis l'année 1864 jusqu'à l'année 1901 inclusivement, dans la petite brochure à laquelle nous venons de renvoyer. Il est inutile et il serait beaucoup trop long de présenter ici ces résultats caractéristiques, avec les détails précis qu'ils demandent pour être significatifs.

Contentons-nous de dire que, d'après les documents du ministère de la Justice et en nous bornant aux statistiques de la période quadriennale 1898-1901, sur 100.000 personnes d'une même profession, nombre pris comme unité de comparaison, les notaires, avoués, avocats ont subi en moyenne, annuellement, plus de 48 condamnations criminelles ; les médecins et chirurgiens près de 16 ; les artistes près de 28 ; les membres de l'enseignement laïque indûment protégés, un peu plus de 6 ; le clergé et les congrégations à peine 3. Ce dernier groupe est donc moralement bien au-dessus de tous les autres : c'est l'élite morale de la France.

Et on ne peut se défendre de conclure que, dans l'éternelle lutte contre les mauvais penchants de la nature, le sentiment religieux est pour l'homme un auxiliaire sans égal ; aucune autre influence ne peut être comparée à la sienne, elle les domine toutes. L'expérience le proclame avec empire. Oter la religion de la morale, proclamer la morale indépendante de toute doctrine religieuse, c'est la priver de sa meilleure force, c'est faire glisser fatalement ceux qui s'en contentent vers une conduite inférieure à celle qu'ils auraient montrée dans l'ensemble, si leurs principes moraux s'étaient appuyés sur la religion.

Les faits le prouvent d'une manière éclatante.

GEORGES BERTRIN,
Docteur ès lettres, professeur à l'Institut catholique de Paris.

Evolution et Création

Pourriez-vous me donner un plan de conférence sur l'Evolution? Comment s'y prendre pour démontrer que l'Evolution, à supposer qu'elle fût vraie, n'offre rien qui puisse troubler la conscience d'un croyant?

Bien que la question de l'Evolution soit l'une des plus délicates à traiter en public, abordez-la hardiment, quand l'occasion se présente, et montrez que votre foi de chrétien n'a rien à redouter de la plus sincère exposition de cette hypothèse. Vous direz ce qu'est l'Evolution, quelle est sa valeur scientifique, en quoi elle intéresse le croyant, et comment la foi au Dieu Créateur n'est aucunement, par elle, mise en échec.

I. — L'Evolution est une tentative d'explication du monde que nous avons sous les yeux. Ce monde est mobile et complexe: mobile, il n'est pas aujourd'hui tel qu'il était hier, il se modifie; complexe, il présente une multitude d'espèces, tant dans le genre minéral que dans le genre animé. En face de ce monde mobile et complexe, l'Evolution nous dit: « Le monde ne fut pas au commencement tel qu'il nous apparaît aujourd'hui; de simple qu'il était tout d'abord, il a acquis, à travers des changements qui ont duré de longs siècles, la complexité que nous lui voyons. Il s'est développé, il a « évolué », semblable au chêne touffu sorti du gland, comme si un plan primitivement conçu s'était lentement « déroulé » en se réalisant. Les diverses étapes du progrès s'enchaînent et forment un tout sans discontinuité. Le monde d'aujourd'hui est né du monde d'hier, qui est né du monde d'avant-hier... Les astres qui composent l'univers actuel sont graduellement sortis d'une nébuleuse primitive; les espèces vivantes, si nombreuses dans la nature, sont graduellement issues, en divergeant, de formes primitives simples, elles descendent d'ancêtres communs; de même, les races humaines qui peuplent le globe remontent à un couple unique... » L'évolutionnisme n'est directement opposé qu'au fixisme. Tandis que le fixisme dit: « Le monde a commencé et est toujours demeuré, à part de légères variantes, tel qu'il est aujourd'hui »; l'évolutionnisme, au contraire, dit: « Non, le monde est sans cesse en marche vers des formes nouvelles; sous l'action des forces naturelles, il est parti d'un état initial fort simple pour arriver lentement à l'état actuel qui est fort complexe. »

II. — Sa valeur scientifique se précisera par les remarques suivantes: 1° L'Evolution n'est qu'une hypothèse, une vue de l'esprit sur le développement de l'univers; si grandiose et si féconde qu'elle puisse être, elle ne dépasse pas la portée d'une théorie. 2° Bien que des raisons fort plausibles inclinent vers elle, elle ne peut cependant forcer l'adhésion par aucune preuve péremptoire; elle rencontre même sur son chemin des barrières qu'elle n'a point encore réussi à abattre, des objections qu'elle n'est point encore parvenue à ré-

soudre ; de là tant de contradictions parmi ceux mêmes qui en sont les plus chauds partisans. 3° Quelques difficultés qu'elle présente, elle a cependant conquis l'esprit moderne, elle s'y est implantée comme un postulat nécessaire, parce qu'elle est l'unique synthèse naturelle que l'intelligence humaine ait jusqu'ici trouvée pour faire l'histoire du monde, à tel point que, rejeter l'Evolution par une fin de non-recevoir, c'est s'isoler de la mentalité contemporaine, c'est manquer de contact avec les intelligences sur lesquelles on veut agir. C'est pourquoi, sans attribuer à l'Evolution plus de valeur qu'elle n'en a, il faut bien entrer dans cette hypothèse.

III. — Y a-t-il lieu, pour le croyant, de s'alarmer de l'évolutionnisme ? Les créateurs même du système ne le pensèrent pas tout d'abord. Car, d'un côté, Lamark écrit dans son *Histoire naturelle des animaux sans vertèbres*, *Introduction*, que les lois de la nature « ne sont que l'expression de la volonté de celui qui les a établies » ; et Darwin, d'un autre côté, déclare : « Je n'ai jamais été un athée, je n'ai jamais nié l'existence de Dieu... Je crois que la théorie de l'Evolution est tout à fait compatible avec la croyance en Dieu » (*Vie de Ch. Darwin*, par M. de Varigny). Mais leurs disciples se firent bientôt, de l'hypothèse évolutionniste, une arme pour battre en brèche l'existence de Dieu. S'il fallait Dieu pour expliquer le monde, maintenant que l'Evolution explique le monde, il n'est plus besoin de l'hypothèse Dieu. Tel fut le raisonnement qui gagna à la théorie évolutionniste tout le parti de la libre pensée. Par réaction, tous ceux qui avaient la foi en Dieu s'éloignaient d'une conception scientifique qu'ils prenaient pour irréconciliable avec leur croyance. Après cinquante ans de discussion, on s'est enfin rendu compte que l'hypothèse évolutionniste, mise au point, n'a rien qui favorise l'athéisme, ni rien qui doive troubler le croyant.

IV. — Pour démontrer que l'Evolution ne fait aucunement échec à la foi en un Dieu Créateur, il ne suffit pas d'arguer de ce qu'elle n'est qu'une hypothèse, et que, comme telle, elle n'a point le droit de prévaloir contre les anciens arguments pour l'existence de Dieu. Car, d'un côté, ce procédé n'aurait aucune prise sur les évolutionnistes ; et, d'un autre côté, les adversaires de l'Evolution concevraient eux-mêmes des inquiétudes pour le cas où peut-être l'évolutionnisme serait vrai. Mieux vaut donc accepter provisoirement l'Evolution, la cantonner dans son domaine, et faire bien saisir comment elle n'atteint pas la croyance en Dieu.

1° En effet, l'Evolution n'explique que les développements, elle ne dit rien, elle ne peut rien dire des commencements. Elle se donne le monde créé, elle se donne le mouvement et les énergies imprimées au monde, elle se donne la vie quand l'écorce terrestre peut la recevoir, elle se donne la raison humaine dans l'être qui règne au sommet de la vie ; mais elle est impuissante à nous dire comment tout cela a commencé. D'où vient la première nébuleuse ? Qui a donné le premier coup de chiquenaude ? Qui a animé le premier protoplasme ? Comment s'est allumée la première étincelle de la raison ? Elle ne le dit pas ; elle ne peut pas le dire, parce qu'elle n'en

sait rien. Or, c'est à tous ces points de départ que Dieu nous apparaît nécessaire. Là où nos pères plaçaient sa toute-puissante main, on n'a rien mis encore, on ne mettra rien dans l'avenir. Sa place est toujours libre. Son intervention est aussi nécessaire que par le passé pour que le monde ne soit pas une indéchiffrable énigme. Que le croyant ne s'inquiète donc pas.

2° Que les choses une fois créées, l'Evolution s'en soit emparée pour les développer, il ne s'ensuit point que Dieu en soit absent. Tel qu'il se présente, le monde n'est pas un chaos, mais un ordre bien agencé; il n'est donc pas le fruit du hasard qui entasse, mais le fait d'une sagesse qui range. Tout ce que les anciens ont dit de l'ordre du monde demeure : la science n'a fait que découvrir des harmonies autrefois inconnues. Si le monde est à la fois l'œuvre d'un Sage et l'œuvre de l'Evolution naturelle, il reste à dire que la main du Tout-Puissant, au lieu de fabriquer le monde par à-coups, par des sortes de coups d'Etat, y a travaillé et l'a organisé par la lente action des forces naturelles dont il est l'auteur. Il est toujours le Créateur : l'Evolution n'est que la méthode qu'il lui a plu de prendre pour accomplir son œuvre. Ainsi comprise, l'Evolution, loin de rien enlever à la puissance et à la majesté de Dieu, ne fait qu'y ajouter. Là où la foi du croyant semblait compromise, elle trouve au contraire un éclat nouveau[1].

J. GUIBERT.

L'Apologétique par la conversation

A mesure que la société se paganise, ou pour ne parler que de nous, à mesure que la France se sépare pratiquement du catholicisme, nous retournons à peu près aux conditions du siècle apostolique. Bien des différences sans doute distinguent notre état de celui des Romains ou des Grecs visités par saint Paul, mais un point de ressemblance grandit tous les jours, celui des circonstances qui rapprochent le mode d'enseignement auquel devaient recourir l'apôtre et ses compagnons d'évangélisation, de la méthode de conquête à laquelle se voit réduit le prêtre dans une société où le nombre des croyants est débordé de beaucoup par celui des « infidèles ». Pour un groupement de « frères » auxquels, dans une synagogue qui s'ouvrait pour lui en qualité de juif ou dans une « synaxe » de chrétiens de fraîche date, le disciple du Christ pouvait porter la parole, que d'âmes dont il

1. Pour avoir des documents sur la question et pour les interpréter dans le sens ci-dessus, voir J. GUIBERT, *Les Origines, Questions d'apologétique*, ch. III, *Origine des espèces*. Paris, Letouzey.

n'avait l'accès que par la conversation de chaque jour ! Or prenez les meilleures paroisses de Paris ou des campagnes, et mettez en balance le nombre des fidèles qui viennent entendre la parole de Dieu, et celui des âmes à qui devrait être annoncé le Dieu qu'elles ignorent, vous serez effrayé de voir de combien la foule à qui convient l'enseignement des « préambules de la foi » est plus nombreuse, communément, que le noyau de fidèles dont l'exposition de notre dogme et de notre morale est le naturel aliment. A ceux-ci l'apologétique n'est point inutile, puisqu'il est bon qu'ils aient réponse aux objections du dehors ; mais, outre que la connaissance de leur religion est le meilleur préservatif capable de les immuniser contre un milieu délétère, la distribution des « réponses aux objections » est chose relativement aisée, puisque, par hypothèse et en qualité de fidèles pratiquants, ils viennent recevoir la parole de leurs pasteurs. Mais l'immense portion du troupeau qui n'entre pas au bercail, « *quos oportet me adducere* », comment l'aborder ? C'est à cette masse cependant que l'apologétique est plus spécialement destinée ; mais vous aurez beau distribuer les démonstrations, les défenses, les solutions à l'église, voire même dans des réunions publiques, multiplier les conférences, les cercles d'étude, tous les moyens en un mot dont je n'ai garde de dédaigner l'usage, y viennent-ils ? et le grand nombre qui n'y vient pas, où et comment l'atteindre ? Le tract et le *Bulletin paroissial* essaient avec raison de pénétrer à domicile, votre *Revue* apporte à cet effort son contingent d'efficacité ; mais, malgré la puissance de la presse et du livre, il reste vrai que la parole vivante est la voie naturelle et providentielle de la foi, « *fides ex auditu* », que le prêtre en est le dépositaire, « *quomodo audient sine prædicante ?* »

Comme il est constaté, du reste, par les faits et une pratique cruelle, que ceux mêmes à qui cette parole est nécessaire ne la viennent pas chercher, ne faut-il pas rappeler, au risque de démontrer l'évidence, que le moyen auquel nous sommes réduits, en matière d'apologétique, est d'en faire pénétrer l'enseignement chez ceux-là pour qui il est un besoin ?

Faut-il en faire autant en chaire ? Je laisse à débattre à d'autres cette question, et sans poser en formule : *Moins d'apologétique à l'église, un peu ou même beaucoup plus à la maison*, je me borne à ramener la pensée sur l'adieu de saint Paul aux Anciens de l'église d'Ephèse : « Vous savez comment je ne vous ai rien caché de ce qui vous était avantageux, ne manquant pas de prêcher et de vous instruire en public et *dans les maisons particulières* (Act., xx, 20), *annuntiarem vobis et docerem vos publice et per domos.* »

Cet enseignement à la maison, plus déguisé et non moins pénétrant, n'a rien du sermon, car ceux qui fuient le sermon et la chaire ne se soucient guère d'en être poursuivis chez eux, et ils auraient mille manières commodes d'écarter les gêneurs et les prêcheurs. En doit-il être moins efficace, s'il est manié avec dextérité ?

Mais accorde-t-on d'ordinaire, dans l'échelle des préoccupations apostoliques, le rang qui lui convient à ce « moyen de salut », à ce talent dont il sera demandé compte aux ouvriers que Dieu envoie ?

C'est à cet examen de conscience que je convie vos lecteurs. Pour peu qu'ils s'interrogent à cet égard, surtout s'ils ont à se défendre de n'y avoir pas attaché l'importance convenable, mille objections spécieuses surgiront dans leur esprit pour les disculper : la difficulté même de cet exercice d'apostolat, les dangers, les inconvénients, dont le moindre paraît être la perte du temps, la rareté des occasions de conversations intimes ou prolongées. Les journées sont prises par les affaires ; les relations absorbantes, qui, seules, promettent des conquêtes sérieuses, réclament les heures tardives que d'ordinaire on réserve à des occupations moins sérieuses et plus délassantes pour un esprit tendu. Ce n'est point le lieu de discuter ces raisons dont plusieurs sont de véritables obstacles. Avouons le bien fondé de ces objections, car ce moyen d'apostolat comporte des préparations, des précautions et des sacrifices. Mais la parole publique, elle aussi, en offre largement d'équivalents, sans que toutefois le prêtre se croie par là délié de l'obligation d'enseigner les hommes. Il ne s'agit point ici d'énumérer les qualités de culture intellectuelle et morale, la somme des vertus, générosité, esprit de foi, humilité pratique, courtoisie, possession de soi-même, urbanité, bref, ces multiples mérites innés ou le plus souvent acquis, dont se composent une distinction, une politesse à part, non purement mondaine, et supposant par suite un ensemble d'efforts d'ordre moral qui donne du prix et de la puissance à cette forme de prosélytisme. La question s'est point, en effet, de savoir si les difficultés inhérentes à l'action du prêtre dans des conditions ingrates exigent beaucoup de lui. Il est trop évident d'avance qu'on ne peut se faire tout à tous, suivant le programme de l'Apôtre, sans une forte dépense de renoncement ; mais il s'agit de nous demander si, pour aborder les incroyants, nous avons le choix des moyens, si, pour porter l' « Apologétique » sur les points où elle doit agir, nous ne sommes pas contraints en quelque sorte de recourir à la conversation.

Ce qui doit au moins nous réconforter, nous rassurer aussi, c'est que ce procédé d'évangélisation auquel nous ramène l'invasion du paganisme ancien dont il est aisé de gémir éloquemment, au lieu d'être une innovation, n'est qu'un retour au passé. Nous pouvons *supposer* que saint Paul se serait servi du journal; il aurait certainement emprunté la vapeur et recouru aux inventions modernes. Nous *savons* par sa biographie même qu'il « allait aux âmes » par la conversation, que ce faiseur de tentes, durant et après le travail d'atelier, ne se bornait pas à attendre que l'auditoire groupé fût prêt à recevoir ses instructions. Dans les villes où les mœurs ne lui fournissent pas, comme à Athènes, un public tout assemblé sur la promenade ou la place en vogue, là où ne régnait pas le désœuvrement susceptible de lui préparer un auditoire en quête de parole, il allait, *per domos*, chez les fidèles à conquérir, semer son enseignement, préparer et défricher le terrain où pourrait germer l'Evangile. N'est-ce pas, pour l'apostolat, se retremper à ses sources que d'être ramené, par la force des choses, aux méthodes de son origine ? Les préjugés ne peuvent être plus hostiles à notre foi qu'aux jours de

l'apôtre, la corruption plus profonde ni le scepticisme plus désenchanté.

Où le père a passé passera bien l'enfant.

Il n'y a donc point à nous alarmer outre mesure d'être acculés, en une certaine manière, à cet exercice de la *conversation* au milieu du monde, fallût-il entendre le mot en son sens latin. L'apostolat public et officiel qu'on essaie de lier, croyant par là lier le Verbe de Dieu qui se rit des chaînes, servirait-il le retour de ces âmes auxquelles il ne parvenait pas ? S'il est imprudent d'affronter sans raison ni besoin le contact du monde, les souffles les plus délétères peuvent être neutralisés et combattus, ils peuvent être subis impunément dès qu'ils le *doivent* être, et que la raison suprême d'un ordre providentiel, d'un de ces jeux des vicissitudes humaines dirigées par Dieu qui tire le bien du mal, les a rendus inévitables, lorsque la loi souveraine du devoir d'état, de la nécessité inhérente à la fonction, protège l'homme que sa mission conduit au danger. N'est-ce pas en ce sens à peu près que l'Apôtre, expliquant aux fidèles comment ils se doivent garder de pactiser avec le siècle, écartait les interprétations étroites qui eussent rendu impossible le séjour d'un chrétien dans la société de son temps ? A ce compte, disait-il, il vous faudrait sortir de ce monde[1].

Les contemporains qui vivent en dehors de l'Eglise ne viendront pas, à l'église, s'éclairer sur le rôle de cette institution qu'ils ignorent ou qu'ils croient une œuvre humaine ; en dépit du besoin religieux que nul n'éteint, bien que beaucoup puissent le tromper, ils ne chercheront pas la religion et la vérité, si les envoyés attitrés de la vérité divine ne vont au-devant d'eux et ne leur apportent, en vertu de la commision reçue d'en haut, le message qu'ils sont chargés de transmettre.

A s'en rapporter à certaine circulaire de feu Waldeck-Rousseau, dans laquelle, pour se laver du reproche d'avoir porté une loi anodine ou inefficace, il explique que la dispersion des religieux leur doit être mortelle parce que l'atmosphère du monde ne se respirera point pour eux impunément, son intention étant bien d'affaiblir et de tuer cette religion catholique dont il se proclamait respectueux. Les desseins les plus retors peuvent être déjoués, et il dépend, selon toute apparence, de la fidélité et des efforts des âmes religieuses jetées par les calculs des persécuteurs dans la mêlée où ils espéraient les voir disparaître, d'y apporter un ferment nouveau. J'ignore encore si, d'après les ineffables révélations d'un folliculaire, un procureur « installé à Rome sert à chaque jésuite français une rente de deux mille francs par an ». Mais, rentés ou non, si tous les prêtres de France, dussent-ils, comme les jésuites que la même information

1. I *Cor.*, v, 10. Je vous ai écrit dans ma lettre de ne pas avoir de relations avec les impudiques, non pas avec les impudiques de ce monde, ou avec les hommes cupides ou rapaces, ou avec les idolâtres. Autrement il vous faudrait sortir de ce monde.

nous représente vivant « deux par deux en appartements privés », ne pouvoir plus instruire du haut de la chaire chrétienne les fidèles de l'Eglise de France, si tous ces prêtres paralysés dans leur ministère public par les événements, faisaient, dans leur milieu et suivant leur influence, la part qui doit revenir à l'apologétique, disséminant, suivant leur force, la vérité religieuse dont ils ont le dépôt, l'influence qu'on a prétendu limiter ou éteindre aurait toute chance, au profit des âmes, de grandir et de fournir à leur zèle un nouvel aliment. Aussi bien, c'est la loi providentielle que la compénétration et le contact des éléments destinés à régénérer le monde lui profitent, quelle que soit l'intention qui préside à cette fusion. Les hommes, qui, par office et par mission, sont le sel de la terre et le levain destiné à soulever la masse, se trouvent, de par la malice qui leur voulait nuire, arrachés à l'isolement dont il essayaient de se protéger. Mêlés à ce monde qui les ignorait et n'éprouvait plus leurs action, ils auront le droit, ils ont le devoir de remuer cette foule dans laquelle les a fait pénétrer un choc imprévu, préparé par des mains malveillantes, mais dirigé par des vues plus hautes qu'elles accompliront sans doute à leur insu, et même au rebours des intentions qu'elles croyaient servir. Séparé ou non du monde dans lequel on n'a pas trouvé encore le moyen de le supprimer, le prêtre y devra, comme les premiers fondateurs de nos églises d'Occident, y faire son œuvre, par une action individuelle, profonde, incessante, que nul pouvoir humain n'arrêtera. Saint Paul, mis en chartre privée par la loi romaine et réduit à n'annoncer Jésus-Christ qu'aux seuls visiteurs admis à converser avec lui, nous a livré la formule de son apostolat : *Verbum Dei non est alligatum,* « La parole divine ne peut être à la chaîne. » Tant qu'on n'aura point cadenassé les lèvres du dernier prêtre, comme firent les Algériens à saint Raymond Nonnat pour l'empêcher de répandre sa foi parmi ses compagnons de geôle, l'œuvre de l'Apologétique, qui est l'objet de cette *Revue*, ne sera pas compromise. Dans cette propagante privée, indépendante de la fréquentation des églises, vides d'ailleurs de ceux à qui doivent aller les démonstrations préliminaires, la préparation à la foi se doit poursuivre avec ardeur, ténacité, patience infinie et souplesse à peu près sans limite. C'est en effet dans la conversation plus que partout ailleurs que l'apologiste doit se faire tout à tous, comprendre et condescendre, et pour cela connaître l' « état d'âme » de chacun de ses interlocuteurs.

EUG. GRISELLE,
Docteur ès lettres.

Chroniques

Le Mouvement Laïque

Les « Amicales » et le mouvement corporatif dans le personnel primaire. — Le Congrès de Lille. — La question des déplacements d'office. — La coéducation des sexes. — L'enseignement de l'histoire.

Je lisais récemment, dans un recueil de poésies recommandé aux écoles laïques, une fable d'inspiration très démocratique. Elle présente un coq qui s'est nommé roi et « parle au mode impératif », mais dont la royauté est bafouée parce qu'elle ne tire pas son origine du suffrage universel.

> Sire, lui dit la fauvette, pardonne,
> Nous ne t'avons pas élu,
> Et les temps sont passés où le premier venu
> Portant épée ou redingote,
> Mettait un peuple sous sa botte.

Que voilà bien une fauvette orthodoxe ! C'est assurément à l'école de quelque instituteur qu'elle s'est fait une petite cervelle étrangère aux vieux préjugés.

Est-ce que dans l'école moderne, toutes les fauvettes de la poésie, de l'histoire, de la morale civique et des autres... branches, ne proclament pas l'indépendance de l'homme et son droit le plus complet à l'autonomie, soit sociale, soit morale ? C'est le refrain du jour. Dès lors, l'autorité n'apparaît plus que comme une délégation temporaire, révocable et justiciable, des volontés individuelles.

Or, MM. les instituteurs se doivent d'être conséquents avec leurs principes : il n'est rien tel, au reste, que le demi-intellectualisme à vue courte, qui n'aperçoit pas les conséquences éloignées, et, comme on dit, ne doute de rien, pour s'engager à fond dans les questions hasardeuses. Ils s'agitent beaucoup, à l'heure actuelle, pour démocratiser leur profession : à quoi ils espèrent d'autant mieux réussir qu'ils se sont assuré, à cette fin, la force corporative. Ils ont fondé de toutes parts des « Amicales », associations dans lesquelles se répercutent fortement les impatiences sociales.

Ce n'a point été sans inquiétude, sans doute, que les chefs hiérarchiques ont autorisé, ne pouvant s'en défendre, ces groupements d'instituteurs et d'institutrices. Ceux qui commandent n'aiment point voir se liguer ceux qui doivent obéir; et si ce sont des fonctionnaires qui se liguent, la chose est particulièrement délicate, puisque tout gouvernement, si démocratique soit-il, a besoin d'autocratie.

Le motif, d'ailleurs, que mirent tout d'abord en avant les instituteurs pour former leurs unions, fut la nécessité de lutter contre « les forces rétrogrades ». Ils ne s'inspiraient, prétendaient-ils, que de leur dévouement à l'idée laïque. J'ai sous les yeux les statuts d'une Amicale où il est déclaré que la Société a pour but... « de rechercher les moyens de défense et de diffusion de l'esprit laïque et républicain ». De bon ou de mauvais gré donc, les chefs laissèrent faire, ayant l'air de compter sur le bon esprit de leurs subordonnés. « Je suis convaincu, — disait en 1900, aux 80 Amicales convoquées à Paris, M. Ed. Petit, inspecteur général de l'enseignement primaire, — que les associations d'instituteurs peuvent parfaitement s'entendre avec les autorités administratives, qu'il n'y a pas divorce entre elles, mais qu'au contraire, c'est d'une commuuion d'idées, de vues et de sentiments que naîtra le progrès. » Dans ce même Congrès, le ministre de l'Instruction publique faisait écho; voici comme il couvrait, d'un sourire poli, ses intimes appréhensions : « J'estime que l'homme seul est réduit à l'impuissance; je suis donc un partisan de l'association en dehors du corps enseignant. Pourquoi y résisterions-nous, quand il s'agit des membres de l'Université. »

En fait, les Amicales ont reçu plusieurs fois sur les doigts pour avoir touché à certaines affaires qui sans doute les regardaient, mais qui regardaient d'abord l'administration dont elles dépendent. Leurs statuts leur prescrivent bien de limiter strictement leur action, de « s'interdire formellement, soit dans leurs réunions, soit dans leurs bulletins, toute discussion ou polémique visant les actes, le personnel de l'administration départementale ou académique » : mais où sont au juste les limites? L'autorité gronde, mais tient compte tout de même, forcément, de la poussée qu'exercent les associations [1].

Les Amicales seraient bien plus puissantes pour défendre les intérêts et les vues des associés, si elles pouvaient se transformer en syndicats, et quels rôles ne pourraient-elles pas jouer en entrant dans les chambres de travail ? Des efforts sont tentés en ce sens. L'administration ne peut manquer de juger ces tentatives extrêmement dangereuses et de les réprimer [2]. Le 12 octobre dernier, un groupe d'instituteurs a déposé à la préfecture de la Seine les statuts d'un syndicat de cette nature, dénommé « l'Emancipation de l'instituteur », titre très suggestif : la préfecture, considérant ce groupe-

1. Une Amicale de l'Ouest faisait dernièrement présenter un rapport au Conseil départemental en vue d'obtenir qu'il soit *interdit* aux instituteurs de surveiller à l'église les exercices religieux. On voit la tendance. La circulaire Chaumié « réglant les rapports des établissements publics d'enseignement avec les diverses confessions religieuses » (9 avril 1903) n'est pas jugée assez restrictive de la liberté.

2. « En vous transformant en syndicat, disait, il y a quelques mois, un inspecteur d'académie aux membres réunis d'une Amicale, qu'obtiendrez-vous de plus? Est-ce le droit de grève que vous réclamez? Vous sentez bien que jamais l'Etat n'admettra pour ses fonctionnaires le droit à la grève... Le syndicat se comprend comme une arme contre des résistances patronales sur lesquelles l'opinion représentée par les pouvoirs publics n'a pas de prise légale.

ment comme illégal, a refusé le récépissé. Mais les Amicales insisteront; elles réclameront ce qu'elles regardent comme un droit[1].



Il n'est pas douteux que l'action des Amicales ait contribué pour une bonne part au relèvement des traitements, accordé naguère aux instituteurs et aux institutrices. Elles poursuivent en ce moment, avec ténacité, un autre intérêt professionnel : elles demandent des garanties contre les *déplacements d'office* imposés, pour des motifs étrangers à l'ordre pédagogique ou à l'ordre privé, au personnel enseignant.

Cette question des déplacements d'office a eu les honneurs de la première discussion, au quatrième Congrès des Amicales, tenu à Lille les 28-30 août 1905.

Je rappelle, simplement pour mémoire, les incidents tumultueux qui se produisirent au début de ce Congrès[2], à l'occasion de la nomination du bureau. L'antipatriotisme des instituteurs s'y afficha violemment. M. Bocquillon, qui était présent et qui fut hué, en sait quelque chose.

Mais l'orage passé, il s'établit un parfait accord entre les 600 congressistes[3], comme entre leurs 45 rapporteurs, à la première séance de travail. Tous furent unanimes à déclarer qu' « il est du devoir d'une administration républicaine de répudier les pratiques arbitraires d'un régime disparu et d'assurer à l'instituteur les garanties de sécurité qui lui ont fait défaut jusqu'ici ». M. Buisson, député de Paris — homme du métier, puisqu'il a été directeur de l'enseignement primaire — et M. Carnaud, député des Bouches-du-Rhône, ex-instituteur, promirent aux congressistes d'obtenir à bref délai du Parlement la réalisation de leurs vœux, « à condition que ces vœux soient raisonnables ».

Et des vœux furent émis[4]. Les trouvera-t-on « raisonnables » ?

En son discours de clôture, le directeur de l'enseignement pri-

Il ne se comprend pas pour des fonctionnaires, dont la profession est régie par des règles que les pouvoirs publics sont bien obligés de mettre en harmonie avec cette volonté nationale qui est, dans une démocratie, le grand maître de tous les citoyens. Et puis... la grève de l'instruction publique avorterait misérablement avant que vous ayez fait capituler l'Etat. »

1. Voir l'article *De l'Association au Syndicat*, dans la *Revue de l'Enseignement primaire*, 8 octobre 1905 ; et l'article *Mouvement syndical*, même numéro.

2. « Le président débordé ne pouvait plus assurer la liberté de la parole, et allait être obligé de lever la séance après plus de deux heures de discussions violentes et stériles, lorsque l'intervention... etc... » (*Le Volume*, 9 septembre.)

3. Le nombre des auditeurs égalait celui des congressistes.

4. Le texte en est trop long pour être cité en entier. En résumé, les instituteurs veulent qu'on ne les déplace pas sans les entendre, ou sans qu'on entende — ce procédé montre bien l'intention d'user de la force corporative — les bureaux de l'association professionnelle voulant intervenir en leur faveur. Ils demandent de plus à être indemnisés des frais de déplacement.

maire, M. Gasquet [1], touchant « cette question délicate », s'est contenté de rappeler les efforts de J. Ferry pour détruire la loi de 1854, « forgée par l'Empire contre les instituteurs », et de faire espérer « qu'on s'inspirera des remèdes proposés dans les fécondes discussions du Congrès », lorsque le projet de J. Ferry sera remis à l'étude. Il sera difficile au gouvernement de donner une satisfaction suffisante aux réclamations déjà formulées et à celles qui le seront bientôt. Qui peut prévoir jusqu'à quel point la lutte sociale, si aiguë de nos jours, aura son retentissement dans le milieu des fonctionnaires, spécialement dans celui des instituteurs [2] ?

Aussi les amis haut placés de l'enseignement laïque sentent-ils le besoin de prêcher la modération. J'ai dit qu'à Lille MM. Buisson et Carnaud ont recommandé aux instituteurs d'être raisonnables ; quelques jours auparavant, M. Payot, le grand directeur « spirituel » du personnel primaire, bruyamment fêté par les Amicales savoyardes, avait enveloppé dans les caresses de son discours ces conseils de prudence.

« Au moment où les partisans des anciennes méthodes administratives en sont encore à redouter le développement de vos Amicales, je me réjouis de votre force accrue... Mais, forts de votre union et de vos droits, vous qui enseignez la justice, vous devez rester justes et ne permettre en aucun cas à votre union de devenir oppressive. Vous ne resterez forts que si vous êtes équitables. Vous perdrez l'appui de l'opinion si vous mésusez de la solidarité, si vous vous laissez entraîner par les brouillons, par les demi-fous qui existent dans toute association nombreuse et qui, très peu nombreux eux-mêmes, font, quand ils sont cinq, du bruit comme cent... Ce sont eux qui prononcent les paroles regrettables qu'on exploite ensuite contre nous tous. Si, étant forts, vous savez rester justes, vous ne tarderez pas à vous faire respecter de vos adversaires... et même de vos amis. Vous pensez bien que je fais allusion aux déplacements d'office. La question est complexe... »

Comme pour montrer l'inutilité de tels appels à la sagesse, les instituteurs réunis à Lille, peu de jours après le discours de M. Payot, ont émis les vœux suivants, œuvre non point seulement de quelques « demi-fous », mais de la commission représentant le Congrès :

Dans toute école de ville ou de campagne composée de deux ou plusieurs classes, chaque maître conservera la responsabilité *totale* de sa classe. — Dans chaque école à plusieurs classes, où la coéducation sera

1. M. Gasquet a excusé le ministre empêché d'assister au Congrès. « S'il n'a pas assisté au Congrès de Lille, écrit la *Revue de l'Enseignement primaire* (1er octobre), c'est qu'il craignait les huées unanimes des instituteurs. »

2. Le *Volume* paraît inquiet. Dans une sorte de préface à sa sixième année (n° du 1er octobre), il dit : « Le rôle des Amicales doit devenir considérable dans la défense de l'équité ; mais si elles ne savent se garder des exagérés et des violents, elles prépareront une crise très grave dont l'enseignement laïque tout entier pâtira. » La *Revue de l'Enseignement primaire* pousse au contraire à la révolution contre « cette hiérarchie militarisée qui s'appelle l'administration ».

de règle, un maître ou une maîtresse sera chaque année *délégué par ses collègues* pour la besogne administrative. *L'ancien régime monarchique de la direction* serait ainsi remplacé par le conseil des maîtres en un régime démocratique, le seul propre au personnel enseignant d'une démocratie. Les traitements, les droits et les devoirs des institutrices et instituteurs seront absolument les mêmes.

Elle chantait donc dans les têtes au Congrès de Lille, la « fauvette » de notre fable. De tels vœux vont au renversement de la hiérarchie, c'est-à-dire de l'ordre le plus élémentaire. Où s'arrêteront les Amicales, que poussent vivement en cette voie certaines revues pédagogiques, réclamant l'*autonomie primaire* [1]. C'est véritablement jouer un jeu très aventureux que de dire aux instituteurs comme M. Payot : « Osez vous défendre : n'ayez pas dans vos veines du « poison de servage [2] » ; on ne lance pas une machine à fond si l'on n'est pas sûr du frein qui doit l'arrêter au point périlleux. M. Payot a beau crier ensuite : Gardez-vous d'être violents : la violence ferait de vous « des serfs en révolte ». Les passions humaines n'entendent que ce qu'il leur plaît d'entendre, et il est malaisé surtout de contenir les collectivités.

*
* *

Ce n'est point seulement le bon combat prolétarien que les Amicales ont soutenu à Lille ; un rude effort a été tenté par elles pour hâter le mouvement de l'émancipation morale.

Seuls, peut-être, les intéressés et les spécialistes ont prêté attention à ce qui s'est dit à propos des déplacements d'office ; des discussions sur la *coéducation des sexes*, tous les honnêtes gens de France, instruits par la presse de ce qui se passait au Kursaal, se sont émus, et l'on peut dire scandalisés.

« La question qui concerne la coéducation des sexes a été abordée par nous sans fausse réserve et sans pruderie pusillanime » : ainsi s'est exprimé au discours de clôture le directeur de l'enseignement primaire. Certes, M. Gasquet a dit vrai ; ou plutôt il n'a pas dit assez. En donnant son approbation au programme du Congrès, le ministre de l'Instruction publique, inquiet peut-être, s'était-il douté à quel degré de hardiesse en arriveraient les congressistes ?

Sur 46 rapports présentés, 45 ont été nettement favorables au système de la coéducation. Par l'examen des résolutions prises, nous allons voir quels courants emportent désormais les adeptes des morales nouvelles.

Voici d'abord le *vœu de principe :*

La coéducation deviendra progressivement le régime de l'éducation publique. Dans les écoles mixtes, on ne se contentera pas de faire du coenseignement, on fera de la coéducation.

1. *Revue de l'Enseignement primaire*, 1er octobre, p. 5.
2. Discours aux Amicales de la Savoie.

Puis viennent les vœux d'application, relatifs aux différentes écoles. En voici le résumé[1] :

Dans les *écoles maternelles*, le groupement des élèves, la discipline, les jeux et les travaux ne doivent pas reposer sur la différenciation des sexes. Dans toutes les écoles *primaires mixtes*, les élèves seront placés suivant l'âge et le développement intellectuel, et non séparés par sexe. Pendant les récréations il n'y aura aucune séparation entre filles et garçons[2]. Les écoles *non mixtes* se transformeront en écoles mixtes : cette transformation se fera immédiatement, s'il y a entente à ce sujet entres maîtres et maîtresses et l'administration; et l'entente sera obligatoire là où l'instituteur et l'institutrice sont mariés ; de même, dans le cas d'une création nouvelle d'école. Dans les écoles à plusieurs classes, la transformation se fera progressivement, à commencer par la dernière classe. Les *écoles normales* seront progressivement transformées en écoles mixtes externes. En attendant, des cours, des conférences, des jeux et des soirées réuniront les élèves maîtres et les élèves maîtresses.

Naturellement, les vœux devaient porter aussi sur le *personnel enseignant*.

L'instituteur et l'institutrice, suivant les circonstances, enseigneront à l'école mixte, en attendant que la République, réalisant l'éducation rationnelle et harmonieuse, mette à la tête de chaque école le *couple éducateur*.

Que l'instituteur et l'institutrice enseignent à l'école mixte, rien de plus naturel, puisque l'école est mixte et que l'instituteur et l'institutrice doivent enseigner. Mais on veut bien faire entendre que la juxtaposition des deux sexes dans le personnel enseignant n'est pas suffisante pour « l'harmonie », il faut le couple, et comme l'a bien expliqué le rapporteur, le couple marié ou non marié.

Un dernier degré dans le cynisme restait à atteindre. Après différents vœux concernant les mesures à prendre pour assurer la réforme (création d'une commission d'études de la méthode coéducatrice, adaptation des locaux scolaires et des programmes), les Amicales ont couronné leur œuvre par ce vœu, dont le lecteur peut essayer de mesurer le tact, la discrétion et la portée morale.

La coéducation commencera dès la famille, où les parents élèveront leurs enfants des deux sexes absolument en commun, pour l'éducation proprement dite, l'hygiène et les travaux familiers. Pour cela, l'hygiène sexuelle doit devenir à brève échéance l'objet d'un enseignement régulier, dans les casernes, les universités populaires, les lycées, les écoles normales[3], les écoles primaires supérieures, etc.

1. On peut en lire le texte complet dans le *Volume* du 9 septembre, p. 876 et 877.

2. Un congressiste ayant cru devoir faire observer qu'à la campagne il n'y a pas deux petites filles sur vingt-cinq qui portent des pantalons : « Ce sont les barrières qui font les vices », s'est écriée une institutrice... Et sans doute aussi ce sont les vêtements qui constituent l'indécence !

3. Le vœu est déjà réalisé pour les écoles normales. Le Conseil supérieur

*
* *

Toutes ces conséquences tirées immédiatement du principe font juger le principe lui-même. On peut néanmoins rechercher s'il y aurait de sérieuses raisons que des gens sensés puissent mettre en avant pour vouloir introduire en France, et surtout pour prétendre y généraliser et y imposer le système de la coéducation.

Les partisans de cette méthode font valoir l'exemple de certains pays étrangers, principalement l'exemple des Etats-Unis. Or il faut remarquer, en premier lieu, que la coéducation s'est introduite, puis conservée en Amérique, non point en vertu d'une théorie et après comparaison des avantages et des inconvénients, mais primitivement parce qu'il n'y eut pas moyen de faire autrement avec les finances et le personnel dont on disposait, puis en vertu des habitudes prises, et aussi parce que les institutrices sont beaucoup plus nombreuses que les instituteurs[1]. Il faut savoir, en second lieu, que si la théorie est venue, après coup, approuver la pratique, le système n'en reste pas moins, « même aux Etats-Unis, violemment contesté[2] », bien qu'en ce pays 93 % de la population scolaire soit sous le régime de la coéducation[3].

On ne nous dit pas d'ailleurs, du moins je n'ai pas pu le savoir, si aux Etats-Unis le mélange des garçons et des filles est bien aussi complet que le demande le Congrès de Lille. Il est nécessaire, enfin, quand on veut apprécier des questions d'ordre pratique, de tenir compte des idées, des traditions, des mœurs établies dans un pays, en raison de quoi ce qui serait bon pour les Américains pourrait être très mauvais pour nous.

Quels avantages espère-t-on pour les jeunes Français et les jeunes Françaises du système de la coéducation? Pense-t-on que la discipline en sera meilleure dans les écoles, parce que la présence des filles imposera de la retenue et des manières plus convenables aux

de l'instruction publique, « par une innovation hardie », vient de mettre au programme des écoles normales de garçons les *Maladies vénériennes* (*Le Volume*, 23 septembre, p. 939).

1. « Aux Etats-Unis, la coéducation est une nécessité parce que l'instituteur y est rare, et que parmi le personnel enseignant, 75 % est composé d'institutrices. » Discours de M. Gasquet à la clôture du Congrès de Lille.

2. *Ibid.* — « Je n'ai jamais rencontré, pour ma part, de détracteurs plus passionnés de la coéducation que ceux qu'il m'a été donné d'entendre dans les collèges américains où elle n'est pas pratiquée... Le Commissaire fédéral de l'Education a publié, dans ses rapports de 1891-1892 et de 1900-1901, une foule d'opinions émises sur la coéducation américaine et ses résultats par des gens du monde américain et aussi par des étrangers. C'est un recueil très curieux en ce qu'il montre une fois de plus que, même sur les questions de fait, des hommes d'égale autorité peuvent affirmer avec une égale assurance, les uns blanc, les autres noir. » (Langlois. *Revue universitaire*, 15 juillet 1905 : *Note sur l'éducation aux Etats-Unis*.)

3. Langlois, art. cité.

garçons [1] ? Mais qu'on voie donc si les choses se passent de la sorte en nos écoles rurales mixtes; et si ce bon effet se produisait tout d'abord, l'accoutumance ne l'aurait-elle pas bientôt fait disparaître?

Prétendrait-on que le niveau des études montera? — Pour les garçons, on n'ose point le dire; pour les filles, rien de plus douteux. Et il est très clair, en tout cas, que les études seront mal adaptées aux besoins intellectuels et sociaux des enfants, et l'éducation plus mal encore.

Pourtant, ajoute-t-on, dans la famille, garçons et filles sont élevés ensemble sans inconvénients... On oublie que, dans la famille, la nécessité commande, que le sentiment naturel de réserve y est plus délicat, que l'habitude, commencée de bonne heure, atténue les périls; on oublie surtout que les parents, plus intéressés que ne l'est un maître de classe, se savent tenus, de fait, à une exacte vigilance.

Mais enfin — c'est l'argument le plus audacieux — la coéducation n'est-elle pas manifestement le régime indiqué par la nature, puisque les deux sexes, faits pour se compléter, sont vraiment faits l'un pour l'autre? Oui... d'après certaines lois morales, dont une pudeur instinctive nous avertit et que la religion enseigne à respecter. Aux Etats-Unis, les catholiques n'ont cessé de combattre la coéducation de façon irréductible. Mais c'est justement des lois morales que se soucient le moins les fervents de la coéducation. A peine y a-t-il été fait allusion au Congrès de Lille; et j'ai dit plus haut comment une institutrice a rabroué l'interrupteur arriéré qui a osé montrer du souci pour les exigences de la pudeur [2].

*
* *

Qui croira qu'en faisant campagne avec tant d'impétuosité en faveur de la coéducation des sexes, les instituteurs aient exclusivement à cœur le bien réel, les progrès intellectuels et moraux de leurs élèves? C'est bien plutôt la fièvre d'émancipation qui les agite. Parmi les servitudes, ou prétendues servitudes, dont l'homme « moderne » est impatient de se libérer, il y a celle que l'esprit prétend imposer au corps; il est inévitable que les appétits inférieurs, toujours prêts à la révolte, prennent part au mouvement actuel de démocratisation, d'autant qu'on ne sait plus au nom de qui, ou de quoi, leur imposer l'obéissance, et que partout prévaut la formule : Ni Dieu, ni maître.

Quand on voit tant d'instituteurs et d'institutrices se nourrir d'une

1. « Je discutais, dit M. Armstrong, avec un inspecteur des écoles de Washington les raisons qui avaient décidé l'administration locale à abandonner le système des classes mixtes, puis à y revenir; il me dit que l'on avait trouvé trop difficile de maintenir la discipline dans les classes exclusivement composées de garçons. » (Cité par M. Langlois, dans l'article déjà indiqué.)

2. « Quels que soient les avantages et les inconvénients théoriques du système, n'est-il pas évident que l'application n'en est possible qu'à certaines conditions : si le niveau de la moralité publique est très élevé et la polissonnerie inconnue? » (Langlois, *loc. cit.*) — M. Langlois donne ainsi, en terminant ses

littérature de roman, de théâtre[1], de journaux, de revues légères, poussant à l'exaltation des sens et au débridage de la bête humaine; quand, pour battre en brèche la chasteté, des congressistes ne trouvent rien de mieux que d'unir sa cause à la cause, regardée comme perdue, de la religion, et l'appellent un préjugé ecclésiastique; quand un député, l'ex-instituteur Carnaud, ose dire à une grande assemblée d'instituteurs : « Puisqu'il n'y a pas de paradis au ciel, il en faut un sur la terre : ce paradis, c'est l'amour; tout ce qui peut atténuer l'amour est un vol fait au bonheur »; quand une revue pédagogique, très lue, veut que l'on se débarrasse enfin de l'obsession de l'enseignement moral, et que la société et la morale « deviendront ce qu'elles pourront[2] », faut-il s'étonner que l'avant-garde des pédagogues veuille renverser des barrières qu'établirent les exigences injustifiées d'une morale désuète; qu'elle demande les libres rapports des enfants des deux sexes, comme pour préparer les mœurs à l'union libre; qu'elle rêve enfin d'une « éducation rationnelle et harmonieuse », où il ne serait plus fait aucun « vol au bonheur », où le personnel enseignant serait le premier à marcher joyeusement, par « couples éducateurs », vers l'harmonie fouriériste ?[3].

***

La troisième et dernière question traitée par le Congrès de Lille : *L'enseignement de l'histoire*, a donné lieu à une série de vœux parmi lesquels je ne relève que celui-ci :

« Les manuels à mettre entre les mains des élèves seront conçus dans un esprit nettement laïque et républicain[4]. »

Notes, son opinion personnelle : « Il est certainement avantageux d'instruire ensemble des enfants de l'un et l'autre sexe, des jeunes gens et des jeunes filles bien élevés. Mais l'expérience serait difficile à instituer dans les pays où la majorité des jeunes gens ne sont pas bien élevés... La coéducation est un bienfait social, mais qui doit être préalablement mérité. » Ce qui veut dire, je pense, que le système de la coéducation ne donne point la moralité, mais la suppose : et c'est un grand défaut de la méthode.

1. Cf. *La morale et l'esprit laïque*, par TAVERNIER : Roman et théâtre.

2. *Revue de l'Enseignement primaire*, 1er octobre.

3. M. le Directeur de l'enseignement primaire est d'avis qu'aucune raison de principe ne s'oppose à la coéducation, que même elle peut et doit s'étendre, que ce sera un jour ou l'autre une nécessité de la favoriser, mais qu'il y faut apporter de la prudence et du tact, et tenir compte de la situation de notre pays (Discours de clôture).

Tout récemment l'inspecteur primaire de Blayes, ayant autorisé (10 octobre) un mélange des garçons et des filles dans une école, répondait à la plainte de la municipalité : « Vous craignez que la morale n'y trouve pas son compte. Vous allez jusqu'à dire qu'un tel état de choses est scandaleux. J'estime — et je ne suis pas le seul de cet avis — que ce mélange d'enfants des deux sexes, sous les yeux vigilants d'un maître ou d'une maîtresse, ne peut avoir que d'heureuses conséquences pour l'éducation. » — Qu'importe que les familles pensent autrement!

4. « Tous ont été d'accord pour reconnaître que l'histoire doit être simplifiée

Mais je note aussi avec plaisir que M. Gasquet a senti le besoin de recommander — et il l'a fait en très bons termes en son discours de clôture — l'impartialité, les égards dus aux opinions des familles, et, d'une façon générale, le respect du passé, dont « le dénigrement systématique est une preuve d'inintelligence », et qu'il faut uniquement s'appliquer à faire comprendre.

CH. BOTA.

Revue de Morale

(*Suite.*)

Nous avons dit que la science était une étude faite du réel par le dehors, d'un point de vue tout extérieur, par conséquent tout relatif, et que sa méthode était l'expérimentation. La science, dans sa période d'*exposé* et d'*analyse*, se borne à vérifier expérimentalement une hypothèse. Mais cela suppose que l'hypothèse est déjà construite. Qui nous a fourni cette hypothèse ? Est-ce la science ? Est-ce un examen extérieur de la réalité ? Nous ne le pensons pas. La formation d'une hypothèse résulte d'une connaissance finaliste du réel, d'une connaissance tout interne des choses. Pour savoir où tend telle cause efficiente, il faut qu'intellectuellement je sympathise avec elle, que je me transporte en elle-même, en quelque sorte, et qu'avec elle je tende où elle tend. Cette connaissance intime des choses n'est pas scientifique, puisqu'elle n'est point relative et qu'elle étudie l'objet non par rapport aux autres, mais en lui-même; elle n'est donc pas une science, elle est une philosophie.

Et il faut bien voir que *science* ne se confond pas avec *positivité*, ni par conséquent avec *autonomie* : ces trois mots ne se recouvrent pas exactement Nous avons concédé très volontiers qu'il pouvait y avoir de la morale une étude tout extérieure et scientifique, parfaitement légitime, du reste. Mais, outre cette étude extérieure des faits moraux, nous pouvons en entreprendre tout aussi légitimement l'étude interne. Car cette étude tout interne n'est pas chimérique dans le cas qui nous occupe. Nous n'avons pas à examiner ici si tout objet comporte ainsi une double connaissance, mais ce qui est hors de doute c'est que la morale est dans ce cas. *Sympathiser* en effet ainsi avec nous-mêmes et nous connaître d'un point de vue tout inférieur, ce n'est pas une *métaphore*, c'est une réalité : nous sommes ici l'objet et le sujet du savoir, le connaissant et le connu. Et dès lors une étude interne, rigoureuse, de la réalité morale, par intuition est possible.

Et cette étude ne sera pas scientifique, sans doute ; mais elle sera

et qu'elle devait être enseignée de façon à amener les enfants à un ardent amour de la République. » (*Le Volume*, 9 septembre.)

positive, plus positive même que la science; et, dès lors, elle sauvegardera l'autonomie du monde moral s'il est vrai que positivité et autonomie se tiennent.

Quant à savoir si cette philosophie sera ontologique ou critique, il n'importe. En tout cas, les différences entre les philosophies ne sont pas si tranchées : toute vraie philosophie est à la fois ontologique et critique, ontologique par son objet et critique par sa méthode. Elle est ontologique d'objet, parce que ce qu'elle veut connaître, encore une fois, ce n'est pas tel objet par rapport aux autres, mais tel objet en *lui-même*, *absolument;* et j'ajoute qu'elle est critique par sa méthode. Cela peut sembler bizarre, parce qu'une connaissance interne s'acquiert par intuition et que dans le langage courant on a pour habitude d'accoupler intuitif et instinctif ou connaissance aveugle. Mais il n'en est pas moins vrai que l'intuition vraiment philosophique, si elle veut rester telle, c'est-à-dire connaissance véritablement interne du *sujet* par lui-même n'est et ne peut être avant tout qu'une *critique*. Mieux que tout autre mode de connaître, elle porte en elle-même de quoi poser de justes limites à ses affirmations; moins que tout autre, elle craindra de dire ce qu'elle peut et ne peut ni promettre ni tenir. Qu'on se rappelle, à ce sujet, les dernières pages de l'*Action* de M. Blondel.

Ceci posé, voici ce que nous pourrions répondre aux reproches des moralistes scientifiques. Le problème à résoudre est celui de la valeur des fins proposées à l'activité humaine. La solution doit en être aussi positive que possible, c'est-à-dire qu'il faut chercher dans le réel quel idéal précisément se trouve appelé à compléter ce réel et à le parfaire : si dans le réel on trouve des exigences appelant tel idéal bien défini, nous pourrons déterminer d'une manière *positive*, c'est-à-dire d'après l'étude de la réalité, suivant un critère tiré du réel lui-même, quel doit être cet idéal, à l'exclusion de tel ou tel autre.

Par conséquent :

1° M. Belot a parfaitement raison de reprocher à Kant de se servir d'un critérium tout *a priori* et étranger au réel pour apprécier la moralité des actes humains. La moralité d'un acte n'a absolument rien à voir avec l'harmonie qui doit régner entre les divers éléments d'un concept.

2° Un autre critérium nous est donc nécessaire. Ce critérium sera emprunté au réel lui-même. Il faut arriver, si l'on veut que la connaissance morale soit *autonome* et *positive* — et cela, nous le voulons plus que personne — il faut arriver à ce que le réel, de lui-même, et sans secours étranger, nous livre son secret le plus intime, nous dise où il tend, où il veut aboutir, et quel est le complément, l'idéal qu'il appelle de toute la force des tendances dont il porte déjà les germes en lui-même et qui ne demandent qu'à éclore et à pleinement s'épanouir.

3° Il faut donc étudier nos tendances, c'est-à-dire notre finalité, notre constitution interne. Mais, pour cela, une connaissance scientifique, c'est-à-dire toute relative et externe, ne suffira pas; il est



nécessaire de nous étudier du dedans, d'une manière absolue, en nous-mêmes et intuitivement. L'intuition philosophique seule peut nous fournir ainsi une hypothèse morale vraiment positive. A ce point de vue, la morale sera philosophique ou elle ne sera pas.

4° Et cette hypothèse sera dite vraie, quoi qu'en puisse prétendre M. Belot. Sa légitimité résultera de sa vérité même. Il nous semble en effet, qu'à moins de définir le vrai d'une façon très étroite, il est parfaitement loisible de s'appuyer sur la vérité d'un idéal pour en apprécier la légitimité; un bien peut être dit vrai et adopté pour cette raison même. Le vrai, dit-on, c'est ce qui est. Définition parfaitement exacte. Or, il s'agit ici de savoir si telle résultante de nos tendances diverses est ou n'est pas. Elle n'est pas, dit-on, *elle sera si nous le voulons ;* donc nous ne pouvons la dire vraie. — Erreur; elle sera *avec nous*, et pour notre bonheur si nous l'adoptons, *contre nous* et pour notre mal si nous nous obstinons à la rejeter. Pas plus en morale qu'ailleurs nous ne pouvons créer ou faire évanouir le réel. Notre liberté ne va pas jusque-là. Nous pouvons reconnaître nos fins et nous y soumettre; mais si nous les méconnaissons pour les violer, le dernier mot leur reste en définitive et leur plus cruelle vengeance est de subsister malgré nous, *contre nos négations* et *dans ces négations même*.

5° Cela est si vrai qu'une méthode morale bien conduite doit dans la *négation* de la fin retrouver la fin elle-même toujours subsistante. Et ce n'est pas un paradoxe ; c'est au contraire la preuve la plus décisive de l'hypothèse morale prise au point de vue philosophique. M. Belot reproche aux philosophes d'adopter leurs hypothèses *a priori,* sans avoir comme les savants recours à l'expérimentation. Il peut être bon de rappeler aux philosophes que leurs hypothèses doivent s'harmoniser avec notre connaissance extérieure et scientifique des choses; mais il est faux de prétendre qu'ils songent à les justifier *a priori*. Le savant, en effet, qui tente de s'identifier le plus possible avec la finalité d'une cause efficiente pour en tirer la construction d'une hypothèse, est bien obligé de recourir à l'expérimentation scientifique pour vérifier l'hypothèse construite. C'est pour lui une nécessité : il n'a pas d'autre moyen de savoir s'il est ou non dans le vrai. Il ne peut, en effet, s'identifier complètement avec l'objet qu'il étudie du dedans[1], puisqu'il n'est pas cet objet lui-même; on ne peut donc parler ici d'intuition qu'au sens métaphorique. Mais quand on s'étudie *soi-même*, on est tout à la fois le connaissant et le connu, et, sans négliger le procédé de vérification scientifique, qui est l'expérimentation, on peut ici et l'on doit avoir recours à un autre procédé de justification d'une hypothèse, — qui n'est pas *a priori*, puisqu'il est pris, au contraire, dans l'étude la plus positive qui soit du réel, dans l'étude *interne* de l'objet à connaître. — A ce point de vue — philosophique — une hypothèse est justifiée qui per-

1. L'hypothèse scientifique est en effet d'autre nature que la science faite, achevée, dans sa période d'exposé. (Voir l'article de M. Bergson déjà cité plus haut.) La science faite, seule, est relativiste.

met de retrouver la même résultante finale de nos tendances sous les vouloirs les plus restreints, les plus divers et les plus apparemment contradictoires les uns par rapport aux autres.

6° Cette philosophie, d'ailleurs, ne se fait pas d'illusions sur son rôle. Elle porte avec elle sa critique. *Sa méthode la restreint, en morale, à l'étude de la réalité subjective*. Elle n'est donc pas tyrannique à l'égard de la science. Elle reconnaît parfaitement que la morale peut être étudiée à deux points de vue divers : du dedans et du dehors ; du dedans, pour nous dire où nous tendons ; du dehors, pour nous apprendre quels actes, après expérimentation, sont capables de nous procurer la plus grande unification de nos tendances, et, en définitive, la plus grande somme de bien. Cette double étude n'a qu'un but : amener chaque homme à faire pour lui-même l'expérience personnelle de la moralité. La science peut suffire à en décider quelques-uns ; la philosophie vient à son aide là où, par suite d'exigences que tous n'ont pas, elle ne peut agir sur certains esprits. Mais il faut qu'à son tour la science soit tolérante et ne réclame pas pour elle l'étude de tout le réel.

Si la science ne sait pas se restreindre d'elle-même, les échecs qu'elle éprouvera à tenter l'étude de la finalité viendront instruire ses trop zélés partisans qu'ils ne peuvent tenir ce qu'ils promettent. Rien ne fait toucher du doigt cette impuissance comme les différents procédés de rattacher l'étude prétendue scientifique des fins morales à celle des moyens. Un tableau rapide de ces divergences entre partisans d'une morale exclusivement scientifique n'est donc pas dépourvu d'utilité.

* * *

On a donc voulu fermer à la philosophie le domaine moral ; voilà qui est fait et tous y ont collaboré. Il nous faut maintenant une Science pour en tenir la place : c'est encore entendu. Mais quelle sera cette science ? Difficile question, si l'on en juge par la multiplicité des réponses différentes qu'elle a déjà reçues dans l'espace de quelques années.

— Cette science, ce sera encore la Morale, dira M. Rauh. Mais M. Lévy-Bruhl pense que c'est plutôt la sociologie, la morale n'étant qu'une sorte de technique, « un art moral rationnel ». — Très bien, reprend M. Belot : « La morale est une technique », voilà une heureuse formule, et cette technique dépend de la science sociale, c'est vrai ; mais non pas de la science sociale entendue au point de vue historique qui est le vôtre. — Et d'autres partisans également d'une morale scientifique, M. Cresson, je suppose, diraient sans doute : Ces sociologues ont tort l'un et l'autre ; qu'est-ce que sont pour moi les fins sociales si je ne consens pas à les adopter ? La science qui doit fournir les bases d'une technique morale, c'est l'étude psychologique des tendances de l'homme.

Décidément, nous marchons à grands pas vers l'unité morale.

M. Rauh avait admis que l'étude des fins pouvait être conduite

scientifiquement, et cela par la morale même[1]. Une fin proposée à l'activité de l'homme est pour lui une *formule de vie*, d'abord acceptée *a priori* et dont la critique se fait jour par jour au sein de la vie et de l'expérience personnelle. Cette formule ne *se prouve* donc pas, elle *s'éprouve*. Et ici, comme lorsqu'il s'agit des moyens, le critère est tout scientifique : la *réussite* justifie la fin comme les moyens ; est tenue pour vraie toute formule morale qui, à travers les tiraillements de la vie, réussit dans la conscience d'un honnête homme à se maintenir. Voilà à quoi se réduit toute la vérification de l'hypothèse relative à la fin. « La croyance morale vraie est celle qui résiste à l'épreuve d'une vie consciemment honnête[2]. » — Et il est évident, après cela, que la fin à proposer à l'activité humaine n'est pas unique, mais qu'il y a autant de fins morales vraies que d'expériences de ce genre tentées avec succès ; toutes ces fins sont légitimes et vraies comme autant d'hypothèses vérifiées par leur application dans la vie des honnêtes gens. La pensée morale n'est pas nécessairement permanente. On peut dire plus. « Une pensée morale spéciale ne peut être que mobile, variable[3]. » Et cela tient à sa nature de croyance acceptée d'abord *a priori* : « L'essence de la croyance est à la fois d'évoluer et d'être actuelle[4]. » En définitive, il ne peut y avoir « de morale que celle qui prétend être contemporaine[5] ».

Mais cette théorie ne semble guère satisfaisante, et ne paraît subsister que grâce à une équivoque. La fin s'est maintenue, dit-on ; elle a donc réussi et voilà pourquoi nous la déclarons vraie et légitime. — « Elle s'est maintenue », c'est une façon de parler qui n'a rien de philosophique. En réalité, c'est l'honnête homme qui l'a maintenue, et cela, parce qu'il le voulait ; et il le voulait pour une raison étrangère à la réussite de la fin elle-même, puisque cette réussite n'était pas encore atteinte. Quelle est cette raison ? Voilà ce qu'il s'agit de déterminer. Quel motif a permis à l'honnête homme de porter sur cette fin un jugement de valeur ? — Est-ce une étude à la fois *morale* et *scientifique* des fins qui peut nous mettre en possession de ce motif ?

Nous trouvons chez M. Belot un plus grand souci de bien poser la question. Il a vu, lui, toute la difficulté et n'a pas songé à la dissimuler le moins du monde. « Qu'est-ce qu'une morale qui réussit ? se demande-t-il. A quoi doit-elle réussir, et quand dira-t-on qu'elle aura réussi ? Une hypothèse ou une théorie se vérifient ; qu'est-ce que *vérifier une morale* et, qui plus est, une morale serait-elle condamnée parce qu'elle ne serait pas vérifiée ? Tout ce qui peut se vérifier, dans le domaine de la pratique, c'est l'appropriation du moyen à la fin. Mais la fin elle-même, comme telle, ne saurait être vérifiée. On pourra dire qu'un précepte réussit parce qu'on suppose

1. Dans *L'expérience morale*. Paris, Alcan, 1903.
2. RAUH. *L'expérience morale*, p. 12.
3. Id., *ibid.*, p. 36.
4. Id.. *ibid.*, p. 137.
5. Id., *ibid.*, p. 138.

admise la volonté d'un certain résultat. Mais cette volonté même, de quelle nature peut en être la justification[1] ? »

Ainsi, il semble bien que tout ce qu'on pourrait vérifier, en morale, ce serait la réussite des moyens seuls. Un moyen qui atteindrait, après expérimentation, une fin donnée, serait dit scientifiquement vrai. — La morale, entendue au sens proprement scientifique, ne peut donc être qu'une technique : elle nous dit quel est le meilleur moyen d'obtenir *telle fin supposée admise* : la paix intérieure de l'homme, l'harmonie entre nos diverses tendances sera la fin voulue en morale, comme la santé en médecine. — Mais pour cela, il faut qu'une *autre science* vienne à notre aide, prenne cette fin à titre d'effet et cherche quelles en sont les causes efficientes ou les lois régulatrices. Par exemple, la physiologie étudie les conditions de la bonne santé physique. Il faut ici *une science spéciale* pour étudier les conditions de la bonne santé morale.

Que la morale se réduise à une technique, « à une science de moyens[2] ». M. Belot s'efforce de le prouver :

1° Par les témoignages des moralistes. « L'idée d'une morale conçue comme une technique dont les besoins humains posent les fins et dont la connaissance de l'homme et des sociétés fournirait les moyens et les procédés, est une idée dès longtemps préparée, et s'il est quelque chose qui doive nous étonner tout d'abord, c'est qu'elle soit encore exposée à provoquer de l'étonnement[3]. » — Socrate et Aristote sont ainsi rangés parmi les partisans d'une technique morale pure.

2° Par les faits eux-mêmes. « *Au moment de l'action*, l'on tombe d'accord plus ou moins tacitement, sur des fins plus ou moins prochaines, et le débat porte seulement sur le moyen d'y atteindre, ou encore sur les moyens de les concilier les unes avec les autres[4]. »

3° Par l'intérêt pratique à retirer d'une telle conception de la morale. « On ne saurait imaginer le tort qu'on a fait à la morale, dans la vie et dans l'enseignement, en lui conférant, non d'après une rigoureuse observation de la réalité concrète, mais pour des raisons tout *a priori*, en vertu de lointains préjugés, d'intentions vagues et mal définies, de théories d'écoles, une situation absolument unique et sans analogue. En l'isolant, on l'a rendue à la fois moins intelligible et moins efficace... Elle s'est laissée dépasser par la vie qu'elle prétendait gouverner et s'y est trouvée mal adaptée. Tout autour d'elle ont grandi des forces étrangères qui se sont fait leurs règles en dehors d'elle au fur et à mesure de leurs besoins... Ainsi la morale, à force de vouloir être différente du reste des règles pratiques, finit par être inapte à régler la vie... Si donc la morale doit devenir plus positive, la première condition est qu'elle

1. G. Belot. En quête d'une morale positive (*Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1905, p. 40).
2. Id., *ibid.*, p. 566.
3. Id., *ibid.*, p. 566.
4. Id., *ibid.*, p. 567-568.

reprenne un contact plus intime avec la vie et que, se faisant plus modeste et plus concrète, elle se fasse plus maniable et plus utile [1]. »

Encore une fois la morale est donc bien, au dire de M. Belot, une simple technique qui nous enseigne sur les moyens d'atteindre *telle fin préalablement donnée. — La fin est donnée préalablement par les besoins humains.* Le grand besoin de l'homme, dans ce domaine, c'est le besoin d'harmonie ; ce besoin est *d'ordre social* ; il naît tout naturellement, par suite du développement et de la marche des sociétés. « Notre conscience est composée et faite d'éléments hétérogènes... c'est... parce qu'elle est constituée de *consciences partielles* juxtaposées, corrélatives aux diverses fonctions de la vie sociale. Nous avons ainsi une conscience familiale, une conscience civique, une conscience humaine, une conscience de propriétaire ou une conscience de travailleur, une conscience professionnelle et une conscience générale, etc. Ces diverses consciences ne sont pas toujours d'accord et luttent pour la primauté... C'est lorsqu'il s'agit de régions distinctes de la vie sociale que l'incoordination peut se faire sentir. Tant que les deux systèmes n'entrent pas en communication, aucun problème ne surgit. Quand la nécessité survient de les mettre d'accord ou de les combiner, les difficultés naissent... La vie civile exige et développe le principe de la responsabilité individuelle, la fonction militaire tend à maintenir le principe de l'obéissance passive. Comment jugera-t-on le capitaine de vaisseau qui, malgré la certitude d'une catastrophe, accomplit une manœuvre commandée par son supérieur, le soldat qui refuse de tirer sur un compatriote en temps d'émeute, ou l'officier qui, dans un coup d'Etat, décide d'obéir à ses chefs plutôt qu'à la Constitution ? Des courants contraires viennent ainsi, par suite de circonstances spéciales, à se heurter dans la conscience collective ou dans la conscience individuelle qui la reflète, tandis que, auparavant et dans la vie normale, ils allaient parallèlement et coexistaient sans difficulté... Ainsi, en résumé, tant que l'ensemble des poussées sociales (religieuse, économique, intellectuelle, etc.), converge vers une institution ou va dans le sens d'une même règle de vie, aucun problème n'apparaît; c'est une *résultante sociale* incontestée, et c'est par rapport à elle qu'on tranchera les dilemmes secondaires qui se présenteront à la conscience. Des courants sociaux d'origine et de direction diverses se rencontrent-ils au contraire, ils donneront lieu à des remous et à des *barres* plus ou moins difficiles à franchir jusqu'au jour où une nouvelle résultante sociale se sera établie là où tout d'abord il n'y avait que des forces séparées [2]. »

Il faut donc faire l'harmonie entre ces diverses consciences, résultant en nous des tendances sociales diverses. Lorsqu'une *résultante* sociale sera trouvée, l'harmonie régnera en nous ; mais c'est parce qu'elle régnera hors de nous, dans la société. Nous

1. G. Belot, *ibid.* p. 571-572-573.
2. Id., *ibid.*, p. 575-576.



aurons alors la bonne santé morale; mais c'est parce que se sera déjà établie, hors de nous, la bonne santé sociale. Il faut donc qu'une science vienne nous dire quelles sont les conditions de progrès et de vie d'une société; cette science est aujourd'hui connue : c'est la sociologie.

Ainsi *la sociologie*, selon M. Belot, *serait la science d'où relève la morale en tant que technique ;* mais cette proposition, toujours d'après le même auteur, nécessite les deux remarques suivantes :

1° Elle doit être rigoureusement prouvée, et ne pas se donner comme un postulat. « Avant de songer à une morale *sociologique*, il faudrait bien établir que la morale est *sociale*. Qu'elle le soit quant à son *existence*, en ce sens qu'elle est un fait humain, observable par conséquent dans les sociétés, c'est une naïveté de le dire, et il n'y aurait pas lieu de s'y arrêter. Mais il n'en résulte nullement qu'elle soit sociale quant à son *contenu* et que les règles qui la constituent, qu'elles qu'elles soient, soient *des règles de vie sociale*. N'a-t-on pas trop aisément passé, sans en apercevoir la différence, de cette assertion très évidente à cette thèse très contestée ? Que la sociologie soit seule en état de nous faire connaître la morale en tant que fait, des morales très diverses l'admettront. Mais qu'observera-t-elle *dans* ce fait social ? Il ne serait nullement contradictoire qu'elle y observât un contenu théologique, et c'est ainsi que l'école traditionnaliste prétendait établir *sociologiquement* une morale qui n'était nullement une morale *sociale*, et dans ce cas la morale ne saurait être une technique appuyée sur la sociologie. Il pourrait se faire encore que le contenu du fait moral observé par la « science des mœurs » fût la perfection individuelle, et alors la sociologie serait inutile à cette morale en tant que pratique, et elle aurait plutôt besoin d'un point d'appui psychologique. On pourrait enfin trouver, toujours « *sociologiquement* », que la morale n'a aucun contenu propre et il arriverait alors que la technique morale n'aurait aucun caractère spécifique... A-t-on éliminé, *sociologiquement*, ces différentes hypothèses ? Et si on ne l'a pas fait, a-t-on établi que la morale doive et puisse être un art fondé sur la sociologie comme la médecine l'est sur la physiologie ?... Si la morale est *sociale*, c'est sans doute à la sociologie de l'établir, mais elle ne peut s'instituer d'avance bénéficiaire d'une telle démonstration sous prétexte qu'elle doive en être l'instrument [1]. »

— Voilà d'excellentes critiques d'une morale basée *a priori* sur la « science des mœurs ».

Nous espérons que, dans son prochain article, M. Belot comblera la lacune qu'il a su constater.

2° Supposons que cette lacune soit comblée et qu'on soit parvenu à établir que la technique morale relève bien de la sociologie. Une nouvelle difficulté va surgir. Il y a en effet deux manières d'entendre la sociologie ou science des mœurs. Elle peut être *historique* ou *pratique :* historique, si elle recherche l'origine des coutumes et

1. G. Belot, *ibid.*, p. 575-576.

des institutions sociales ; pratique en tant que connaissance « des lois élémentaires et fixes de la vie de société ».

C'est à la science des mœurs entendue au premier sens que M. Lévy-Bruhl semble rattacher la morale. Or, prise de ce point de vue historique, la sociologie est incapable de fournir les règles d'une technique. Et M. Belot se livre alors à une critique pénétrante du système de M. Lévy-Bruhl.

En voici les points principaux :

1° « Aucune technique ne met en usage une histoire, et cette idée même est dépourvue de sens... Quelles qu'aient été les institutions religieuses, juridiques, familiales des Grecs ou des Germains, quelles que soient celles des Kamilaroi ou des Buschmen, on ne voit pas que cela puisse nous fournir la moindre règle pratique applicable à *notre* société. Le médecin n'a que faire de savoir si l'homme a une origine simienne ; ce qui lui importe ce sont les lois physiologiques de la vie *actuelle* dans le corps humain... Parler d'un art moral rationnel fondé sur la science des mœurs entendu au sens que nous considérons, c'est donc un peu comme si l'on nous parlait d'une thérapeutique paléontologique... C'est qu'en effet la technique ne prend pas la causalité par le même bout que la science. Sans doute « *vere scire, per causas scire* » et c'est aussi la seule connaissance utilisable. Mais... il est clair qu'une technique se demande non quelles sont les *causes* de ce qui est, mais quels seront les *effets* de ce qu'elle fait... Que notre droit, notre morale, nos idées sur la propriété, la famille, etc., soient sortis d'idées religieuses, cela peut être intéressant à connaître pour les mieux *comprendre ;* mais ce qui nous importe *pratiquement*, c'est de savoir, non d'où sont sorties ces idées et insttitutions, mais où elles vont, si elles produisent les effets que nous en attendons, et si les *raisons* au nom desquelles nous les maintenons sont confirmées par les *résultats* ou sont des prétextes illusoires inconsciemment suggérés par le besoin instinctif de les conserver... quand nous saurons que telle institution est en corrélation avec telle croyance disparue et à peine représentable pour nous, quelle sera l'application d'une telle connaissance ? Quand nous apprendrons, par exemple, que l'exogamie était l'effet (à moins qu'elle ne fût la cause ?...) du tabou prononcé par les hommes sur les femmes du même clan, et que ce tabou explique notre horreur de l'inceste, la belle avance pour la technique de notre organisation familiale ? C'est comme si l'on voulait étayer la technique des chemins de fer sur l'histoire du chariot romain ou de la chaise de poste[1]. »

2° Mais il y a plus : « Une telle notion de la science des mœurs tendrait plutôt à supprimer qu'à fonder une technique morale[2]. »

Selon l'esprit de ceux qui s'y livreront, ou bien elle nous apprendra à tout démolir sans nous donner de nouveaux plans et de nouveaux

1. G. Belot, *ibid.*, p. 577-578-579.
2. Id., *ibid.*, p. 577.

matériaux; ou bien elle nous poussera à un conservatisme et à un fatalisme rigides.

Elle peut d'abord nous apprendre uniquement à démolir : « Supposons que la « science des mœurs » nous ait éclairés sur les origines de ces phénomènes et nous en ait fourni une *explication* satisfaisante. L'étonnement cessera pour notre intelligence; mais c'est alors que commencera le plus souvent l'étonnement pour notre sentiment et notre volonté. Nous avions de la peine à comprendre que cela *fût* et maintenant nous avons de la peine à continuer de le *vouloir*... Si l'interdiction de l'inceste n'avait d'autre explication que les rêveries totémistiques du sauvage australien, autant dire que cette interdiction tomberait aussitôt expliquée... La connaissance des lois de la nature, dit-on souvent, est un levier puissant. En fait de morale, la connaissance des origines historiques, c'est plutôt la pioche du démolisseur. Tant mieux, peut-être; car il y a des cas où il faut faire place nette et abattre ce qui est caduc. Mais qu'on n'imagine pas que cela nous donne de quoi rebâtir... Parce qu'elle étudie ce qui n'est plus, l'histoire n'est pas loin de désigner ce qui ne mérite plus d'être... Elle nous révèle ce qu'il y a de passé dans notre présent et dénonce ce qu'il y a de mort dans notre vie. Une survivance reconnue a quelque peine à survivre. La grande leçon du passé c'est qu'il est passé et que le présent doit passer aussi. Loin donc de nous fournir un moyen d'agir ou une force de vivre, cette science des mœurs nous aide plutôt à mourir à temps : elle enseigne au vieil homme qui est en nous l'euthanasie morale [1].

Mais certains esprits prennent les choses d'un autre biais et tombent alors dans une sorte de fatalisme. Si l'on descend le cours de l'évolution, « on sera porté plutôt à penser que ce qui est doit être et qu'il n'y a ni raison ni moyen de le modifier ». Comment la réalité sociale donnée pourrait-elle contenir de quoi la détruire, ni même indiquer une idée de sa transformation possible? Quel idéal pourrions-nous lui opposer puisque les traits les plus précis de cet idéal sont tirés de cette réalité même?... M. Lévy-Bruhl lui-même aboutit à un véritable conservatisme... Rigoureusement, on ne voit pas même pourquoi ce conservatisme ne serait pas absolu. Il y a, nous dit-on, solidarité entre les croyances et les pratiques irrationnelles. Pourquoi irrationnelles, puisqu'elles existent?... D'ailleurs, entre les éléments qui sont en conflit, comment savoir lequel sacrifier? A quoi reconnaître les survivances qui doivent survivre et les survivances qui doivent disparaître, si ce n'est une vue d'avenir qui nous permet d'en juger? Comment savoir quels changements seront une « amélioration »?... Comment enfin « notre raison », que M. Lévy-Bruhl invoque plus d'une fois, jugerait-elle les produits sociaux, si, comme le pense M. de Roberty (plus encore que Comte), notre raison n'est elle-même qu'un produit social? L'idée de juger la « conscience collective » ni surtout celle de la condamner ne sauraient être admises et ne devraient même pas surgir...

1. G. Belot, *ibid.*, p. 581-582.

« Mais que devient alors la technique sociale, « l'art moral rationnel », dont on nous parle toujours sans nous donner nulle part la moindre description, le moindre exemple de ce qu'il pourrait être? Comment peut-il en être question, là où l'on paraît enlever toute prise à l'action, et supprimer jusqu'au désir même de rien faire ?... Puisque nos institutions et nos jugements moraux se reflètent réciproquement, ceux-ci « valent précisément ce que vaut la réalité sociale dont ils sont à la fois l'expression et le soutien ». Disons mieux : rigoureusement, aucun jugement de valeur ne serait plus possible et comme (on nous l'a déjà dit) notre morale est précisément en chaque instant aussi bonne ou aussi mauvaise qu'elle peut l'être, son existence même nous enlève toute faculté de la juger[1] ».

« Il y a donc bien, concluons-nous avec M. Belot, une conception historique de la « science des mœurs » qui non seulement ne saurait fonder aucune technique, mais qui, à la limite, conduirait à la rendre impossible, et selon laquelle toute notre médecine sociale irait à peine à constater la *vis medicatrix naturæ*[2] ».

Cependant l'auteur ne perd pas tout espoir de fonder la nouvelle morale sur une sociologie. « Une autre conception sociologique est (en effet) possible. La sociologie serait alors une science analytique et explicative déterminant les lois qui unissent les facteurs élémentaires de la vie collective : lois naturelles, objectives, fixes au moins dans les limites de l'observation possible. Une telle science serait alors vraiment analogue à la physique. L'histoire, évidemment indispensable encore, n'aurait du moins plus d'autre rôle que de fournir les documents ; elle ne constituerait plus la forme même de la science et de l'explication sociologique. Les lois que l'on cherchera à déterminer seront alors des lois causales, non des *lois d'évolution* ou de croissance spontanée... Dans la mesure où une telle science serait réalisable, et dans cette mesure seulement, une technique morale pourrait être alors nettement conçue et le savoir accroîtrait réellement le pouvoir[3]. »

Nous attendons que M. Belot ait, ainsi qu'il l'a promis, démontré que la morale, comme technique, relève de la sociologie seule ; et secondement, qu'il ait constitué la science des mœurs au sens où il l'entend.

Ce jour-là, nous ne prétendrons nullement qu'il soit impossible de concevoir la morale comme une *technique*, et qu'à ce titre elle n'ait rien à emprunter à la sociologie ; mais nous croirons encore, semble-t-il, que la morale ne se réduit pas uniquement à cela. Que cette technique relève de sciences étrangères à elles, soit ; mais qu'elle en relève uniquement, ceci est encore à prouver.

Et il faut bien que la preuve en soit difficile à faire, puisque enfin d'autres moralistes, qui sont d'accord avec les premiers pour réclamer une morale scientifique n'admettent nullement que la morale

1. G. Belot, *ibid.*, p. 583, 584, 585, 586.
2. Id., *ibid.*, p. 587.
3. Id., *ibid.*, p. 588.

soit exclusivement sociale quant à son contenu. « M. Durkheim fait remarquer que, à supposer que l'homme veuille vivre, une opération très simple transforme immédiatement ce qu'il appelle « la science de la morale » en « règles impératives de conduite ». Mais il reste justement à prouver qu'il est raisonnable de la part de l'homme de vouloir vivre en acceptant les conditions de la vie au lieu de chercher à les modifier. Or, au fond, c'est là tout le problème moral[1]. »

Quand il serait vrai que nous portons en nous plusieurs consciences, reflétant les fins diverses qui règnent dans la société à telle époque, il n'est nullement prouvé que ces consciences sociales à harmoniser soient les seules existant en l'homme, ni que la complexité de l'être *individuel* que nous sommes avec ses tendances propres ne fasse pas surgir aussi d'autres consciences qu'une étude uniquement subjective de la finalité humaine soit seule capable de mettre d'accord.

Alors se posera la question inévitable : « Cette connaissance du monde subjectif sera-t-elle une science ou une philosophie ? » Nous attendons la réponse.

J. CARTIER.

Revue des Revues

ANNALES DE LA JEUNESSE LAÏQUE. — Novembre 1905. — GABRIEL SÉAILLES : *Le chevalier de la Barre*. « En plein XVIII[e] siècle, dans le siècle de la philosophie, sous le prétexte de faire un exemple dont la religion avait besoin, les prêtres et les dévots ajoutèrent ce crime inutile et abominable à tous les crimes qui ne justifient que trop les vers du vieux poète latin : *Tantum religio potuit suadere malorum*... Certes, cette humble statue sur son piédestal est bien peu de chose, mesurée à la hauteur de ce temple que dressa pierre à pierre l'orgueil ecclésiastique pour dominer la grande ville qui le brave; mais si des corps de tous ceux dont elle symbolise la souffrance et la mort, se composait un corps unique, ce martyr géant s'accouderait au plus haut de ses dômes et, s'il lui plaisait, le jetterait bas d'un coup d'épaule... Il faut combattre l'Eglise, en ce sens qu'il faut opposer la raison à ses dogmes, défendre contre elle tout ce qu'elle menace, les droits de la pensée, la liberté des consciences, la mettre en dehors de l'Etat, limiter sa puissance matérielle, faire enfin de la religion ce qu'elle doit être, la libre croyance des individus qui la profes-

1. CRESSON. *La morale de la raison théorique*, p. 7, note. Paris, Alcan, 1903.



sent. » On s'étonne de rencontrer un semblable langage sous la plume d'un professeur à la Sorbonne ; cela sent un peu trop son primaire. L'article se termine par un appel... à la tolérance. — Presque tout le numéro est dans ce style.

REVUE DU CLERGÉ FRANÇAIS. — 1er novembre 1905. — J. Guibert : *La valeur sociale de la vie contemplative*, p. 498-509.

Bibliographie

LIVRES NOUVEAUX INTÉRESSANT L'APOLOGÉTIQUE

Allard (P.). — *Dix leçons sur le martyre*, données à l'Institut Catholique de Paris (février-avril 1905). Préface de Mgr Péchenard. In-18. Paris, Lecoffre, 1905.

Brémond (H.). — Newman, Psychologie de la Foi. In-18. Paris, Bloud, 1905.

Brunetière (F.). — *L'utilisation du positivisme*. In-18. Paris, Hachette.

Chanson (F.). — Instructions paroissiales. Tome V : Les sacrements. In-8°. Le Mans, Bienaimé, 1905.

Dimnet (E.). — *La pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine*. In-18. Paris, Lecoffre, 1905.

Fontaine (J.). — *Formation progressive de la théologie Néo-Testamentaire*. In-18, 41 p., Arras, Sueur-Charruey.

La Brière (Yves de). — *Nations protestantes et nations catholiques. Où est la supériorité sociale?* Broch. in-8°. Paris, 5, rue Bayard.

Largeris (M.). — *Science et Religion. Essai de conciliation*. In-18, 44 p. Paris, Publications théosophiques, 1905.

Lapparent (A. de). — *Science et Apologétique*. In-12. Paris, Bloud, 1905.

Michel (A.). — *Quinze leçons sur la foi chrétienne*. In-12. Paris, Lethielleux, 1905.

Patroux (A.). — *La liberté de conscience en face des erreurs modernes*. In-8°. Arras, Sueur-Charruey, 1905.

Planeix. — *Les convenances contemporaines de l'Eucharistie*. Quatre conférences. In-18. Paris, Douniol, 1905.

Rivière (J.). — *Le dogme de la Rédemption*. Essai d'étude historique. In-8°. Paris, Lecoffre, 1905.

Tixeront (J.). — *La théologie anténicéenne*. In-18. Paris, Lecoffre 1905.

Le Gérant : Gabriel Beauchesne.

Paris. — Imprimerie F. Levé, rue Cassette, 17

1re Année N° 5 1er Décembre 1905

REVUE PRATIQUE

D'APOLOGÉTIQUE

Apologétique

ÉVANGILES CANONIQUES

ET

ÉVANGILES APOCRYPHES

Les livres regardés par l'Eglise comme inspirés et, à ce titre, contenant la règle de la foi et des mœurs, ont de bonne heure été présentés dans un catalogue officiel, ou liste normale, appelée *canon* (de κανών, règle). Dans ce canon des Ecritures, les livres où se trouve racontée la vie du Sauveur, figurent au nombre de quatre, sous le nom d'Évangiles selon saint Matthieu, saint Marc, saint Luc et saint Jean. Ce sont les quatre Evangiles dits *canoniques*.

Le canon scripturaire du Concile de Trente contient simplement les noms de ces quatre Evangiles, qui doivent être tenus pour sacrés, conformément à la tradition séculaire de l'Église : « Testamenti novi, quatuor Evangelia, secundum Matthæum, Marcum, Lucam et Joannem[1]. » Mais, à une époque plus reculée, on avait eu à exclure positivement du catalogue des Livres saints d'autres écrits

1. Conc. Trid., sessio IVa : *Decretum de canonicis Scripturis.*

qui prétendaient au nom d'évangiles, et que, par opposition aux canoniques, on déclara *apocryphes*. Cette qualification d'apocryphes (ἀπόκρυφος, caché) paraît leur avoir été donnée à cause du mystère qui était censé entourer leur origine ou leur doctrine. L'Église voulait s'en tenir aux livres qu'elle saurait en toute assurance avoir été rédigés par des hommes apostoliques et communiqués au grand jour. Quatre Evangiles seulement lui apparaissaient avec cette garantie. Elle se montra défiante vis-à-vis d'ouvrages, surgissant en des coins retirés, se réclamant tardivement du nom de quelque apôtre, comme s'ils avaient été composés dans le secret, avaient été tenus d'abord en réserve, puis venaient tout à coup présenter un enseignement inédit. Tant de mystère lui parut suspect : suspecte l'origine, et apocryphe devint pour elle synonyme d'inauthentique ou de faux; suspect le contenu, et apocryphe lui fut équivalent d'hérétique ou de fabuleux.

C'est ainsi que le canon de l'ancienne Église romaine, qui porte le nom du pape saint Gélase[1], ne se contente pas d'énumérer les livres canoniques, ou que l'Église reçoit, mais indique également un certain nombre de livres apocryphes, non admis pour la lecture publique, et, en particulier, huit évangiles portant un nom d'apôtre et quatre autres écrits similaires.

Un petit nombre de ces évangiles apocryphes est parvenu jusqu'à nous; de la plupart nous n'avons que quelques menus fragments, ou même nous ne savons plus que le nom. Un des premiers auteurs qui se soient appliqués à en recueillir les restes, Fabricius, en comptait cinquante[2], en observant toutefois que plusieurs d'entre eux ne devaient être qu'un même ouvrage connu sous divers titres, et que le nombre total des évangiles apocryphes distincts pouvait se ramener à quarante[3]. Ce chiffre lui-

1. Mansi. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 1762, t. VIII, col. 150 : *Notitia librorum apocryphorum qui non recipiuntur*. Ce catalogue, dans sa fixation définitive, doit se rattacher au début du VIe siècle, mais les éléments en sont beaucoup plus anciens, et une partie remonte même avant saint Gélase 492-496).

2. Fabricius. *Codex apocryphus Novi Testamenti*. Hambourg, 1703, t. I, p. 335 : *Notitia et fragmenta Evangeliorum* (XL *fere*) *apocryphorum*.

3. Id., *Ibid.*, en note.



même a été réduit; et nous verrons que c'est une quinzaine seulement que les critiques actuels regardent comme valant la peine d'être mentionnés.

Ces évangiles apocryphes donnent lieu à des questions intéressantes. Dans quel rapport se trouvent-ils vis-à-vis de nos Évangiles canoniques, au point de vue de l'ancienneté d'origine, de l'acceptation dans les Églises, de la valeur intrinsèque ? Peuvent-ils prétendre à une égale antiquité, et contiennent-ils une tradition originale et indépendante, ou bien, au contraire, sont-ils venus après eux et en sont-ils dérivés ? Ont-ils un moment joui de la même faveur, ou bien l'autorité des premiers a-t-elle toujours été hors de pair ? Enfin, leur contenu peut-il avec avantage être mis en comparaison avec celui de nos documents, ou bien en fait-il ressortir, par contraste, la valeur supérieure et la transcendance ?

Voltaire avait bien compris l'importance de ces questions. Si les quatre Évangiles que l'Église possède sont bien de cette époque primitive à laquelle elle les fait remonter, de ces hommes si bien renseignés qu'elle leur reconnaît pour auteurs, ils constituent certes un document incomparable pour l'histoire et une base très solide pour la foi. Ne pourrait-on les faire déchoir de cette situation hors ligne, de cette supériorité transcendante, en leur opposant les apocryphes, en les ramenant au niveau de cette masse de productions sans valeur, en essayant même de les rabaisser au-dessous ? Voltaire entreprit cette tâche.

En 1767, dans son *Examen important de milord Bolingbroke ou le tombeau du fanatisme*[1], il écrivit, en faisant allusion aux quatre Évangiles canoniques et aux cinquante apocryphes censés mentionnés par Fabricius : « Dès que les sociétés de demi-juifs demi-chrétiens se furent insensiblement établies dans le bas peuple à Jérusalem, à Antioche, à Ephèse, à Corinthe, dans Alexandrie, quelque temps après Vespasien, chacun de ces petits troupeaux voulut faire son *Évangile.* On en compta cinquante-quatre, et il y en eut beaucoup davantage. Tous se contre-

1. *Œuvres complètes de Voltaire*. Paris, 1837, t. VI, p. 183.

disent, comme on le sait, et cela ne pouvait être autrement, puisque tous étaient forgés dans des lieux différents. »

Deux ans après, le philosophe vengeur de la vérité pensa à publier une traduction des évangiles apocryphes, sous ce titre sensationnel : *Collection d'anciens Évangiles, ou monuments du premier siècle du christianisme. Extraits de Fabricius, Grabius, et autres savants*[1]. Dans cet ouvrage, la distinction entre Évangiles canoniques et évangiles apocryphes était rattachée au concile de Nicée : « Ces quatre Évangiles, y était-il dit, furent appelés *authentiques* par opposition aux autres nommés *apocryphes*. On trouve ces deux mots grecs dans l'appendice du concile de Nicée, où il est dit qu'après avoir placé pêle-mêle les livres apocryphes et les livres authentiques sur l'autel, les Pères prièrent ardemment le Seigneur que les premiers tombassent sous l'autel, tandis que ceux qui avaient été inspirés par le Saint-Esprit resteraient dessus, ce qui arriva sur-le-champ[2]. »

Enfin, quelques années plus tard, dans son *Histoire de l'établissement du Christianisme*[3], Voltaire allait jusqu'à prétendre que les apocryphes l'emportaient sur les quatre Évangiles traditionnels et par l'ancienneté et par la canonicité. « C'est, disait-il, une chose très remarquable et aujourd'hui reconnue pour incontestable, malgré toutes les faussetés alléguées par Abbadie, qu'aucun des premiers docteurs chrétiens, nommés Pères de l'Église, n'a cité le plus petit passage de nos quatre *Évangiles* canoniques ; et qu'au contraire ils ont cité les autres *Évangiles* appelés *apocryphes*, et que nous réprouvons. Cela seul démontre que ces *Évangiles apocryphes* furent non seulement écrits les premiers, mais furent quelque temps les seuls canoniques, et que ceux attribués à Matthieu, à Marc, à Luc, à Jean, furent écrits les derniers. »

Assez semblable à la théorie de Voltaire est la thèse soutenue, au milieu du XIXe siècle, par l'école de Tubingue.

1. *Œuvres complètes de Voltaire*, p. 478-536.

2. *Ibid.*, p. 479. Voltaire renvoie à « *Conc. Labb.*, t. I, p. 83 ». En réalité, le passage visé se trouve dans LABBE, *Sacrosancta concilia*, 1671, t. II, col. 85. Cf. MANSI, t. II, col. 747. Mais il est lui-même apocryphe et sans valeur.

3. *Ibid.*, p. 598. Cf. *Dictionnaire philosophique*, art. ÉVANGILE, *ibid.*, t. VII, p. 547.

D'après Ferdinand-Christian Baur[1], une multitude de compositions tendancieuses, prétendant retracer avec plus ou moins d'étendue les faits évangéliques, seraient apparues dans les différentes sectes qui se partageaient l'Eglise primitive. Peu à peu, sur cette masse d'écrits fragmentaires s'opéra un travail de sélection et d'harmonisation. Les données éparses furent combinées en plusieurs Évangiles suffisamment complets, où les tendances doctrinales, qui s'étaient opposées jusque-là, furent conciliées, et que l'on prétendit garantir en les mettant sous le nom d'un personnage apostolique. Ainsi dégagés du chaos originel, ces Évangiles finirent par s'imposer aux chrétientés diverses et devinrent canoniques, tandis que le reste de la littérature évangélique première, éclipsé et bientôt discrédité, disparut pour la plus grande part. Ce que nous nommons évangiles apocryphes seraient des débris échappés à la destruction générale.

Mais, depuis l'époque de Baur, d'immenses travaux ont été accomplis dans ce domaine de la littérature chrétienne primitive, et l'on a dû revenir considérablement de sa position radicale. Nous voudrions précisément montrer comment le résultat de la vaste et minutieuse enquête, à laquelle tant de savants ont collaboré, a été de séparer de plus en plus nettement les quatre Évangiles canoniques de la masse des apocryphes, de les placer à une hauteur unique d'où ils dominent incomparablement ces derniers, tant pour l'ancienneté de l'origine que pour la reconnaissance pratique dans les Églises et la valeur intrinsèque.

Si l'on se base sur les positions actuelles de la critique, le nombre total des évangiles apocryphes connus est environ de vingt-sept; mais, sur ce nombre, la moitié ne nous est à peu près connue que de nom, de sorte qu'une quinzaine seulement offrent un intérêt appréciable[2]. Tous ces

1. Baur. *Kritische Untersuchungen über die canonischen Evangelien*. Tübingue, 1847.

2. J. G. Tasker, art. apocryphal gospels, dans le *Dictionary of the Bible* de Hastings, 1904, t. V, p. 420 sq., passe en revue 27 évangiles apocryphes. M. R. James, art. apocrypha, § 26, 27, dans l'*Encyclopædia biblica* de Cheyne, 1899, t. I, col. 258 sq., en retient 11 seulement. A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur*, IIe part., *Die Chronologie*, 1897, t. I, p. 590 sq., en étudie 16. De même, P. Batiffol, art. évangiles apocryphes, dans le *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, 1899, t. II, col. 2114 sq.



écrits peuvent se ranger en trois catégories que nous examinerons successivement.

Il y a d'abord les évangiles dont le texte nous a été conservé. Ce sont, d'une façon générale, des ouvrages d'imagination, dans lesquels on a cherché à satisfaire la pieuse curiosité des fidèles, en comblant les lacunes laissées par l'histoire évangélique sur la période qui a précédé la vie publique du Sauveur ou celle qui l'a suivie. Ces évangiles, au nombre de six, les seuls dont nous possédions le texte, sont des écrits relativement récents : ils appartiennent, dans l'ensemble de leur rédaction, aux IVe et Ve siècles, bien que certains de leurs éléments puissent être plus anciens.

Les autres évangiles apocryphes, dont nous n'avons plus que quelques fragments, dont parfois nous connaissons seulement le titre, sont des écrits antérieurs à la fin du IIe siècle. Dans cette classe même, nous pouvons établir deux catégories. D'un côté, il faut mettre quinze ou vingt ouvrages, qui sont de véritables faux, composés par les hérétiques, à l'appui de leurs doctrines, durant le cours du IIe siècle. Restent, d'un autre côté, deux pièces, dont quelques critiques se demandent encore si elles ne remonteraient pas au premier siècle, et ne pourraient pas être mises en parallèle avec nos Évangiles canoniques, tant pour leur antiquité que pour leur acceptation en certaines parties de l'Église.

§ I. — Évangiles apocryphes conservés, du IIIe au Ve siècle

I. Notice[1]. — Les évangiles apocryphes dont le texte nous est parvenu sont, avons-nous dit, au nombre de six. Quatre s'occupent des origines de l'histoire évangélique, c'est-à-dire de la vie cachée de Jésus, de Marie ou de Joseph ; ce sont : d'abord, le *Protévangile de Jacques*,

1. Consulter les articles indiqués dans la note précédente. En outre : les introductions de Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, Hambourg, 1703, 2 vol. ; de Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, Leipsick, 1832, t. I ; de Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, Leipsick, 1853 et 1876 ; de Brunet, *Les Evangiles apocryphes*, Paris, 1849 ; Variot, *Les Evangiles apocryphes*, Paris, 1878.



lequel se retrouve dans l'*Évangile du pseudo-Matthieu*, et dans l'*Évangile de la Nativité de Marie* ; puis l'*Évangile selon Thomas*, l'*Évangile arabe de l'enfance*, l'*Histoire de Joseph le charpentier*. Les deux autres se rapportent au terme de l'histoire du Sauveur et de sa Mère ; ce sont : l'*Évangile de Nicodème* avec les *Actes de Pilate*, et le *Passage de Marie*.

1° *Écrits se rapportant aux origines de l'histoire évangélique*. — Le *Protévangile de Jacques*[1], connu sous ce nom depuis le XVI[e] siècle, figure dans les manuscrits grecs sous le titre d'*Histoire de Jacques sur la naissance de Marie*, sans doute parce qu'il se donne comme composé par « Jacques, frère du Seigneur » et que ses premières pages s'occupent de la Nativité de la Vierge. En réalité, de ses 25 chapitres, les 17 premiers, préludant aux récits de saint Matthieu et de saint Luc, présentent l'histoire de la Vierge Marie avant l'Annonciation : sa naissance, son enfance, sa vie dans le temple, son mariage avec Joseph. Les chapitres XVIII-XXV se rencontrent avec les débuts de l'histoire évangélique : ils suivent les récits de la Nativité de Jésus, de la visite des Mages et du massacre des Innocents.

Ces mêmes thèmes se retrouvent dans un écrit latin, communément appelé *Évangile du pseudo-Matthieu*, parce qu'il se donne comme une version, faite par saint Jérôme, d'un protévangile hébreu de saint Matthieu : *Liber de ortu beatæ Mariæ et infantia Salvatoris a beato Matthæo evangelista hebraice scriptus et a beato Ieronimo presbytero in latinum translatus*[2]. L'ouvrage, qui comprend 42 chapitres, est, en réalité, une adaptation en latin du Protévangile grec de Jacques, avec remaniements et additions. Une simple revision du précédent écrit a donné

1. Le texte dans FABRICIUS, *op. cit.*, t. I, p. 66 sq. ; THILO, *op. cit.*, t. I, p. 159 sq. ; TISCHENDORF, *op. cit.*, p. 1 sq. Une traduction française dans BRUNET, *op. cit.*, p. 114 sq.

2. Le texte dans TISCHENDORF, p. 50 sq. Cf. THILO, p. 339 sq. : *Historia de Joachim et Anna et de Nativitate beatæ Deigenitricis semperque virginis Mariæ et de infantia Salvatoris*. Traduction des chapitres I-XXIV dans BRUNET, p. 180 sq. : *Histoire de la Nativité de Marie et de l'enfance du Sauveur*.

naissance à l'*Évangile de la Nativité de Marie*[1], en 10 chapitres seulement.

L'une et l'autre forme dérivée appartiennent à la fin du IVe ou au Ve siècle. Quant au Protévangile même de Jacques, dans sa teneur actuelle il paraît dater du IVe siècle et n'est, en tout cas, pas antérieur à la fin du IIIe. Toutefois les critiques tendent à y voir une compilation de morceaux d'origine diverse, et M. Harnack[2] pense que plusieurs de ses récits fondamentaux seraient des productions du IIe siècle : tels, le fond des premiers chapitres contenant la préhistoire de Marie, le récit des chapitres XVIII-XX, censé fait par saint Joseph, sur la naissance de Jésus, et que M. Harnack appelle *Apocryphum Josephi*, enfin le récit des chapitres XXII-XXIV sur le meurtre de Zacharie, ou *Apocryphum Zachariæ*.

L'*Histoire de Joseph le charpentier*[3] est un récit, en 32 chapitres, attribué au Sauveur parlant à ses disciples sur le mont des Oliviers. On y trouve racontée brièvement (ch. II-XI) la vie du père nourricier de Jésus, plus longuement (ch. XII-XXXI) sa mort et ses funérailles. L'histoire a été rédigée vers le IVe ou le Ve siècle.

L'*Évangile de Thomas* est une collection d'épisodes merveilleux, qui sont rattachés à l'enfance de Jésus, depuis l'âge de cinq ans jusqu'à sa visite au temple à douze ans. L'ouvrage a 19 chapitres, dans le texte grec le plus complet, ou *Récit de Thomas l'Israélite philosophe sur l'enfance du Seigneur;* 11, dans une recension grecque plus courte, qui a pour titre : *Traité du saint apôtre Thomas sur la vie du Seigneur en son enfance;* enfin 15, dans le texte latin intitulé : *Traité de l'enfance de Jésus selon Thomas*[4]. Il est à croire qu'à une certaine époque, le texte en était beaucoup plus développé que ceux que nous pos-

1. Le texte dans FABRICIUS, p. 19 sq. ; THILO, p. 317 sq.; TISCHENDORF, p. 106 sq.

2. HARNACK, *op. cit.*, IIe part., t. I, p. 600.

3. Le texte arabe dans THILO, p. 1 sq. Le texte latin dans TISCHENDORF, p. 115 sq. Traduction dans BRUNET, p. 17 sq.

4. Dans FABRICIUS, p. 159 sq., les sept premiers chapitres en grec et en latin. Dans THILO, p. 275 sq., le premier texte grec en dix-neuf chapitres avec version latine. Dans TISCHENDORF, p. 134 sq., les deux textes grecs et le latin. Dans BRUNET, p. 141 sq., traduction française du premier texte grec.

sédons actuellement. Nicéphore, en effet, dans sa *Stichométrie*[1], mentionne cet Évangile comme contenant 1.300 stiques; or notre plus longue recension grecque n'en a pas même la moitié. Dans sa forme primitive, l'écrit pourrait être de la fin du IIe siècle; mais, observe justement M. Harnack[2], il est impossible de déterminer quelle part de l'œuvre originale subsiste dans notre texte actuel : l'abrégé lui-même a pu subir des remaniements et des interpolations.

L'*Évangile arabe de l'enfance*[3] comprend 55 chapitres, dont les 9 premiers suivent les récits canoniques de la naissance à Bethléem, de la circoncision, de la présentation au temple, de la visite des mages, de la fuite en Egypte; les chapitres X-XXV racontent les merveilleux épisodes qui signalèrent le voyage et le séjour dans la terre d'exil; puis les chapitres XXVI-LV, ramenant le Sauveur en Judée, décrivent les prodiges opérés dans son enfance jusqu'à l'âge de douze ans. Cette dernière partie est en dépendance vis-à-vis de l'Évangile de Thomas. L'ouvrage a été compilé assez tard, au IVe ou au Ve siècle. On trouve trace de ses récits dans le Coran.

2° *Écrits se rapportant au terme de l'histoire évangélique.* — L'*Évangile de Nicodème*[4], connu sous ce titre depuis le XIIIe siècle, se compose en réalité de deux récits distincts. L'un, généralement appelé les *Actes de Pilate*, et dont le titre exact, dans les anciens manuscrits, est *Mémoires des actes de Notre-Seigneur Jésus-Christ sous Ponce Pilate*, nous offre un compte rendu détaillé, censé écrit par Nicodème, du procès de Jésus devant le gouverneur romain (ch. I-XI) et de la conduite du sanhédrin après sa mort (ch. XII-XVI). L'autre, intitulé *Descente du Christ aux enfers*, et servant d'appendice au premier, est

1. NICÉPHORE, patriarche de Constantinople, mort en 828, a dressé, en grec, un catalogue des livres canoniques et non canoniques, avec l'indication du nombre de stiques de chacun d'eux. Le *stique* est une ligne normale de copiste. Voy. ZAHN, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*. Erlangen, 1888-1890, t. II, p. 300, 317.

2. HARNACK, *op. cit.*, p. 593.

3. Le texte arabe et latin, dans THILO, p. 65 sq. Le texte latin, dans FABRICIUS, p. 168 sq.; TISCHENDORF, p. 171 sq. Traduction dans BRUNET, p. 57 sq.

4. Texte latin, dans FABRICIUS, p. 238 sq.; grec et latin, dans THILO, p. 487 sq.; TISCHENDORF, p. 203 sq.

le récit de la descente du Christ dans les limbes, fait par deux fils du vieillard Siméon, Charinus et Leucius, ressuscités à la mort du Sauveur (ch. XVII-XXVII). Les deux récits ne sont pas antérieurs au IVe siècle.

Le *Passage* ou *Trépas de Marie*[1], qui, dans les manuscrits grecs, a pour titre complet : *Récit de saint Jean le théologien sur la dormition de la sainte Mère de Dieu*, est un récit de la mort de la sainte Vierge, composé à la fin du IVe siècle ou au début du Ve.

II. Rapport avec les Évangiles canoniques. — Dans quel rapport se trouve cette première classe d'évangiles apocryphes avec nos Évangiles canoniques, et quel témoignage peuvent-ils nous offrir en leur faveur?

1. *Au point de vue de l'origine et de la dépendance littéraire.* — Si nous considérons d'abord l'origine de ces écrits, on voit immédiatement quelle distance immense les sépare de nos quatre Évangiles. Il est reconnu aujourd'hui que les trois premiers Évangiles, dits Synoptiques, appartiennent au premier siècle, et le quatrième Évangile aux dernières années de ce même premier siècle ou aux premières années du IIe. Or, notre première classe d'évangiles apocryphes est, dans son ensemble, postérieure au IIe siècle, appartenant soit au IIIe, soit au IVe ou même au Ve siècle. C'est au IVe ou au Ve siècle qu'ont été rédigés le *Livre de la Nativité de Marie* avec l'*Évangile du pseudo-Matthieu*, dont il dépend, l'*Histoire de Joseph le charpentier*, l'*Évangile de Nicodème*, le *Passage de Marie* ; peut-être, plus tard encore, l'*Évangile arabe de l'enfance*. Les rédactions actuelles du *Protévangile de Jacques* et de l'*Évangile de Thomas* ne sont pas antérieures à la fin du IIIe siècle. Tout au plus y aurait-il, dans ces deux derniers écrits, un certain fond primitif, d'ailleurs impossible à bien déterminer, qui pourrait être du IIe siècle. Les Évangiles apocryphes, dont nous possédons le texte, sont donc des écrits relativement récents, par rapport aux Évan-

1. Le texte grec et latin, dans Tischendorf, *Apocalypses apocryphæ*, Leipzick, 1866.



giles canoniques, et ainsi contribuent à faire ressortir l'ancienneté d'origine de ces derniers.

Postérieurs aux Évangiles traditionnels, nos évangiles apocryphes sont même en dépendance littéraire très étroite vis-à-vis de leurs données, toutes les fois qu'ils s'occupent de points communs de l'histoire évangélique. Ainsi trouve-t-on les premiers chapitres de saint Matthieu et de saint Luc manifestement utilisés par le *Protévangile de Jacques*, quand il décrit l'Annonciation de l'ange à Marie (ch. xi), la visite à Élisabeth (ch. xii), le doute de Joseph (ch. xiii), le voyage à Bethléem pour le recensement d'Auguste (ch. xvii), la visite des mages (ch. xxi), le massacre des Innocents (ch. xxii; cf. *Pseudo-Matthieu*, ch. xxvii). Le récit de saint Luc sur le recouvrement de Jésus au temple à l'âge de douze ans se retrouve tout au long dans l'*Évangile de Thomas* (ch. xix). L'*Évangile arabe de l'enfance* raconte, en se basant de même sur saint Matthieu et saint Luc, le voyage à Bethléem à l'occasion du recensement (ch. ii), l'apparition des anges aux bergers (ch. iv), la présentation au temple, avec les paroles de Siméon et la présence d'Anne (ch. v et vi), la visite des mages (ch. vii), la fuite en Egypte (ch. ix, xii), le retour à Nazareth (ch. xxvi), la scène de Jésus au temple devant les docteurs (ch. l, liii), la manifestation du baptême sur les bords du Jourdain (ch. liv). L'*Histoire de Joseph le charpentier* exploite de son côté les épisodes où les canoniques mettent en scène le personnage de saint Joseph, les narrations au sujet de son trouble, de l'apparition de l'ange qui le rassure (ch. v, vi, xvii), de son voyage à Bethléem (ch. vii), et divers autres endroits où figure le père nourricier de Jésus. Mêmes allusions, dans le *Passage de Marie,* aux textes canoniques qui ont rapport à la Vierge.

Enfin, c'est ce que l'on constate encore dans l'*Évangile de Nicodème.* La première partie de cet ouvrage n'est presque qu'une mise en œuvre des données canoniques en vue de l'apologie : le chapitre iii reproduit presque littéralement le dialogue entre Jésus et Pilate, raconté dans le quatrième Évangile; au chapitre iv, nous retrouvons l'accusation relative à la destruction du temple, telle qu'elle

figure en Matthieu, XXVI, 61 et en Jean, II, 20; au chapitre IX, c'est la scène de la présentation de Barabbas, Pilate se lave les mains, les Juifs crient que le sang de Jésus retombe sur eux et leurs enfants; au chapitre X, le crucifiement, les moqueries des Juifs et des soldats, le contraste du bon et du mauvais larron; au chapitre XI, ce sont les mêmes paroles de Jésus en croix, la réflexion du centurion, la démarche de Joseph d'Arimathie auprès de Pilate; au chapitre XIII enfin, la scène des gardes et l'apparition angélique aux femmes qui viennent au tombeau. Outre cette exploitation suivie des récits traditionnels de la Passion, il y a aussi de multiples rappels des autres parties de nos Évangiles : le récit de la Passion sert de canevas, on le brode à l'aide de nombreux passages tirés de la vie publique du Sauveur. Ainsi, les miraculés, qui figurent dans les Évangiles canoniques, viennent déposer devant Pilate en faveur de Jésus, et racontent, d'après ces mêmes Évangiles, les guérisons dont ils ont été l'objet : tels, le paralytique de trente-huit ans, l'aveugle de Jéricho, l'hémorrhoïsse, etc. (ch. VI et suiv.). D'autres personnages, simples Juifs, lévites ou prêtres, viennent rappeler, soit la résurrection de Lazare (ch. VIII), soit le rôle de Siméon à la présentation au temple (ch. XVI), soit la mission donnée par Jésus à ses apôtres et son Ascension (ch. XIV, XVII). Enfin, même reproduction des textes canoniques, dans la deuxième partie : l'on y retrouve les paroles de Siméon au temple et les témoignages de Jean-Baptiste (ch. XIX), le récit de la résurrection de Lazare (ch. XXI) et la promesse au bon larron (ch. XXVII).

C'est donc un premier témoignage que nos évangiles apocryphes rendent aux Évangiles canoniques : ils les utilisent, ils les exploitent, ils les prennent pour guide et pour base de leurs propres récits. Jamais ils ne les contredisent, tant ils se sentent dépendants à leur égard ; ils se contentent de broder sur le thème traditionnel, d'orner le texte, trop sobre, de pieuses enjolivures, surtout de suppléer aux silences par des récits imaginaires. Et c'est bien ce sentiment de leur dépendance et de leur infériorité qui les fait s'attacher presque exclusivement aux parties de l'histoire que les canoniques ont laissées davan-

tage dans l'ombre, aux événements qui ont dû remplir l'enfance du Sauveur, soit en Egypte, soit à Nazareth, aux antécédents de Marie et de Joseph avant leur apparition sur le théâtre évangélique, et à leurs derniers moments, non racontés par les historiens sacrés.

2. *Au point de vue du fond et de la valeur historique.*— Un témoignage beaucoup plus précieux, que les évangiles apocryphes rendent en faveur des canoniques, est celui qui ressort des éléments qui leur sont propres et des choses qu'ils prétendent ajouter à leurs devanciers.

Sans doute, on peut admettre que plusieurs d'entre eux tiennent, des morceaux plus anciens qui sont entrés dans leur composition, certains traits qui peuvent dépendre de la tradition première, certains détails qui peuvent servir de complément authentique aux souvenirs primitifs consignés en nos quatre Évangiles. Ainsi, les renseignements fournis par le *Protévangile de Jacques* sur les noms des parents de la sainte Vierge, Joachim et Anne (ch. I, II), sur la présentation de Marie au temple (ch. VII), sur la naissance de Jésus dans une grotte (ch. XVIII); de même, ceux de l'*Évangile du pseudo-Matthieu*, sur l'enfant Jésus déposé dans une crèche, entre un bœuf et un âne (ch. XIV); enfin, ceux de l'*Évangile de Thomas*, sur le métier de saint Joseph, qui, étant charpentier, fabriquait des jougs et des charrues (ch. XIII), peuvent venir d'une tradition primitive autorisée. Plusieurs anciens Pères de l'Eglise reproduisent ces détails, soit qu'ils les tiennent de la tradition qui s'était transmise oralement jusqu'à eux, et qui fut plus tard consignée en nos apocryphes, soit qu'ils les aient puisés dans les écrits primitifs qui furent comme le premier noyau de ces ouvrages, écrits primitifs où des traditions de valeur se trouvaient enregistrées, sans doute sous une forme plus originale et plus sobre, et où, dans tous les cas, les anciens écrivains ecclésiastiques étaient à même de discerner, à travers les embellissements de la légende, ce qui était de pure et fidèle tradition[1]. C'est ainsi qu'au milieu du IIe siècle, saint Justin nous parle, à

1. Cf. LOISY, *Histoire du canon du Nouveau Testament*, Paris, 1891, p. 83.

la façon du *Protévangile de Jacques* et de l'*Évangile de Thomas*, de la grotte de Bethléem où était né Jésus[1], des jougs et des charrues qu'avait fabriqués le Sauveur[2].

Mais, d'une façon générale, et ces quelques traits primitifs exceptés, nos évangiles apocryphes sont de purs ouvrages d'imagination, pour autant qu'ils s'écartent des données canoniques. C'est un assemblage de fictions, créées sous l'influence de préoccupations doctrinales; et ces fictions ont des caractères tels, qu'elles se différencient totalement des récits de nos Évangiles canoniques, et, par contraste, font ressortir ce que ceux-ci contiennent de marques d'authenticité et de vérité.

Tout d'abord, les évangiles apocryphes sont visiblement composés sous l'influence de préoccupations doctrinales. Ils répondent au cours d'idées nouveau, amené par les controverses récentes et par le progrès de la foi. Ils traduisent, par exemple, la haute idée que l'on se fait de la divinité de l'Enfant Jésus et de la grandeur de Marie. Ils expriment la manière dont une piété un peu naïve aime à se représenter les premières années de l'Homme-Dieu, les antécédents de sa Mère, les derniers moments de Joseph. En même temps, ils répondent à certaines questions que l'on se pose, à la lecture des canoniques: Comment Jean-Baptiste a-t-il échappé au massacre des Innocents? Quel est ce Zacharie que Jésus mentionne comme massacré entre le vestibule et l'autel? D'où viennent ces frères qui figurent dans l'Evangile, à côté du Sauveur? La mère de Jésus avait donc une sœur, que le quatrième Evangile mentionne avec elle au pied de la croix? Quelle était l'histoire antécédente des deux larrons, au sort final si différent?

L'expression donnée à ces croyances et la réponse à ces questions nous ont valu des récits où parfois ne manquent ni l'intérêt ni la grâce. C'est ainsi qu'on peut trouver une beauté réelle en certaines pages du *Protévangile de Jacques*. Un souffle oratoire assez pur y anime les lamentations d'Anne, mère de la sainte Vierge, au

1. S. Justin, *Dialogus cum Tryphone Judæo*, n° 88.
2. Id., *Ibid.*, n° 78.



sujet de sa stérilité (ch. II, III). Très gracieux aussi, le récit où Joseph apparaît désigné comme époux de Marie par la colombe qui sort de son bâton et vient se poser sur sa tête (ch. IX); de même ce chapitre de l'*Évangile du pseudo-Matthieu*, où, pendant que Marie et Joseph se reposent, sur la route d'Egypte, à l'ombre d'un haut palmier, l'Enfant Jésus commande à l'arbre d'abaisser ses branches pour offrir ses fruits à sa Mère, et de sa racine fait jaillir une source qui étanche la soif de Joseph (ch. XX). On peut encore citer, de l'*Évangile arabe de l'enfance*, le récit où la Sainte Famille rencontre dans le désert deux voleurs, Titus et Dumachus : le premier veut laisser les voyageurs passer en paix, le second s'y refuse; l'un fut plus tard le bon larron, et l'autre le mauvais (ch. XXIII). Enfin, un véritable souffle épique pénètre le récit de la descente du Christ aux enfers, dans l'*Évangile de Nicodème;* c'est avec une réelle grandeur que se trouvent exprimés les sentiments des patriarches, les impressions des prophètes, les exclamations de Siméon, de Jean-Baptiste, du bon larron, de Satan lui-même et du prince de la mort, à l'apparition de Jésus (ch. XVIII-XXVII).

Le plus souvent, nos compositions apocryphes n'ont même pas ce mérite de la beauté littéraire. Ce sont généralement des amplifications assez banales, et qui vont parfois jusqu'au trivial et au grotesque. Mais quels qu'en soient l'intérêt ou la vulgarité, au point de vue de l'art, elles ne sont, dans leur ensemble et dans la presque totalité de leurs détails, que le produit d'un travail de l'esprit et un jeu de l'imagination.

(*A suivre.*) M. LEPIN.

Questions et Réponses

La Mortification est-elle contre nature?

Une des affirmations de la conscience moderne, dont M. Gabriel Séailles s'est fait l'interprète, serait la suivante : « La manie de se persécuter soi-même est la plus vaine des vanités... L'idéal ne consiste pas à mutiler la nature, mais à l'exalter, en exprimant, dans la matière confuse des penchants, l'unité harmonieuse de la pensée qui les accorde et les hiérarchise. » (Gabriel Séailles. *Les affirmations de la conscience moderne.* Paris, Colin, 2e édition, 1904, p. 82 et 83.) *A cette objection qui, surtout sous la forme moins relevée de plaisanteries sur le maigre du vendredi ou le jeûne du carême, est courante, que pourrait-on répondre?*

Pour que la réponse soit précise et porte, il faut distinguer la nécessité générale de la mortification à tous les degrés de la vie, et celle plus spéciale de la mortification extérieure, corporelle.

I. — *Nécessité générale de la mortification.*

En nous imposant par son Eglise la mortification, Dieu n'a pas agi en despote capricieux, il n'a fait que se conformer aux lois les plus universelles qu'il a données à la nature. Toute vie est un effort, une lutte, et, plus une vie est élevée, plus elle exige l'effort et la lutte.

a. *Le témoignage de l'expérience.*

Dès que le mouvement vital apparaît, le combat se déclare. Les êtres microscopiques où tout l'organisme se réduit à une cellule, mettent autant d'activité à se défendre de toute invasion étrangère qu'à conquérir sur le monde extérieur leur propre substance. Un corps nuisible s'est-il introduit dans le protoplasme, il est saisi par le tourbillon nutritif et dès lors un dilemme se pose : ou bien l'élément perturbateur sera rejeté, ou il s'établira dans la place conquise comme un ennemi toujours aux aguets. Dans les organismes les plus perfectionnés, la même loi se manifeste. La contagion est universelle, puisque, à chaque inspiration, nous introduisons jusqu'à nos centres vitaux des germes dont le développement pourrait nous être fatal. Si le corps résiste, c'est parce qu'au contact des semences infectieuses,

il développe des énergies spéciales qui vont étreindre le mal et l'étouffer. Lorsque des microbes s'introduisent dans notre organisme, les globules blancs, dont notre sang est abondamment pourvu, se portent au point menacé par le plus court chemin, traversant au besoin les mailles serrées des tissus les plus délicats, et parvenus au terme enveloppent les envahisseurs pour les détruire, les immobiliser ou les assimiler.

La vie physique, à ses degrés les plus extrêmes, se conserve donc en se défendant et se défend par l'attaque.

Plus pénible est la vie intellectuelle et plus dure la lutte. Toute pensée profonde est un recueillement intense. Pour que l'esprit ait toute sa vigueur, il faut qu'il groupe ses énergies en un faisceau intangible. Faute de cet effort, il trouvera la dissolution dans son propre développement et s'éparpillera dans toutes les directions. Et cette prise de possession de lui-même une fois achevée, il lui faudra se garder contre toutes les sollicitations venues du dehors, car les sens, toujours en éveil, s'efforceront de troubler son activité solitaire.

Lorsque cette activité est portée à son degré supérieur, qu'elle devient scientifique, méthodique, la lutte est encore plus serrée : la majeure partie de la vie des savants est employée à éliminer les causes d'erreurs qui se glissent dans leurs travaux. Mesurez du regard toutes les étapes de la recherche historique : découverte des documents, établissement de leur texte, critique de leur authenticité, discussion du témoignage ainsi dégagé, sa localisation dans son milieu, sa liaison avec tout un ensemble d'autres données : des existences entières s'usent à ce labeur effrayant sans parvenir au terme. Il y a donc une mortification de l'intelligence, aussi pénible, parfois plus pénible que celle du corps.

Quant à la vie morale, c'est l'immolation à l'état habituel. Le moindre acte libre est un choix, une décision entre plusieurs motifs, c'est-à-dire le sacrifice fait à une seule tendance de toutes les autres inclinations. Ajoutez à ceci qu'un acte vertueux n'est pas la vertu, que cette dernière ne se crée que par la persévérance, et que cette dernière ne s'obtient que par la tension d'une volonté intransigeante qui canalise dans une seule direction des forces naturellement divergentes.

C'est ce qui explique la difficulté de l'éducation. L'enfant est une anarchie incohérente de tendances diverses sinon opposées. Si on le livrait sans défense à ce cahot d'impulsions opposées, il s'y épuiserait moralement et physiquement; à force de tout désirer, son système nerveux aussi bien que sa volonté deviendraient incapables de rien vouloir. Son caractère ne datera que

du jour où il aura appris à s'arrêter à une résolution et à faire vivre pour ainsi dire un désir de la mort de tous les autres. La vie morale n'est donc pas le simple développement de la nature; c'est nécessairement — et ceci abstraction faite du but qu'on lui assigne — une discipline, une contrainte, une abnégation.

b. *Le témoignage de la raison.*

S'il en est ainsi, c'est que la nature même du mal s'oppose à ce qu'on le traite par simple prétérition. On ne saurait, en effet, le considérer comme un obstacle immobile et inerte qu'il suffirait de mettre à l'écart pour se développer librement dans le sens du bien. C'est au contraire une énergie essentiellement envahissante, une force toujours tendue qui risque de faire irruption quand on ne lui oppose pas un effort. Cette puissance hostile est au plus intime de nous-mêmes, — chaque jour l'expérience nous en convainc; — il ne suffit donc pas de garder à son égard une attitude purement passive, car si nous la laissions au fond de notre être, elle ne s'y endormirait pas : il faut la combattre pour arriver à l'expulser. C'est un principe morbide à éliminer, un microbe à chasser. L'élimination sera souvent douloureuse, car en bien des cas elle détachera de nous-mêmes un élément que nous nous étions incorporé, qui était devenu notre propre substance.

Si le terme de mutilation effraie, qu'on l'écarte; mais qu'on reconnaisse qu'il faut au moins *émonder* la nature. A la laisser croître en toute liberté, on n'obtiendrait qu'un sauvageon.

II. — *Nécessité de la mortification extérieure.*

C'est sur ce point spécial que l'opposition à la doctrine catholique est le plus irréductible. On accorde volontiers que la moralité se conquiert de haute lutte et se proportionne à nos efforts. C'est avec plaisir que nous citons ces nobles paroles de M. Séailles : « Nous ne nous élevons à l'être qu'en nous élevant à la liberté, qu'en maîtrisant nos penchants multiples, qu'en subordonnant leur diversité à la logique d'une volonté fidèle à la même pensée. La vie nous apparaît ainsi comme le perpétuel effort pour se conquérir elle-même » (*loc.cit.*, p. 134). Aussi bien les remarques qui précèdent visent-elles moins le docte professeur de Sorbonne que les déformations et les grossissements de sa propre pensée, auxquels il s'est exposé en se jetant dans la polémique. Mais ce qui fait difficulté, c'est la mortification corporelle, les jeûnes, les macérations : on y voit, ou bien des œuvres purement extérieures, des rites sans âme par lesquels on se dispenserait

de toute vie personnelle, de toute initiative, ou bien l'expression plus ou moins consciente de la haine latente de la vie, du mépris de toute activité terrestre et humaine qui caractériserait le christianisme. « L'idéal reste l'anticipation de la mort par la violence faite à la nature qui s'identifie avec le péché » (Séailles, *loc. cit.*, p. 91).

Pour bien délimiter la question, éliminons d'abord certaines conceptions fausses de la mortification qu'on peut surprendre chez tel ou tel catholique, mais dont l'Église ne saurait être justement rendue responsable.

1° Les œuvres de pénitence n'ont pas de valeur par elles-mêmes, mais par les sentiments intérieurs qu'elles mettent en acte et qui y prennent corps. Qu'on cite un texte ecclésiastique officiel, canon conciliaire, indult ou réponse de congrégations romaines qui sépare leur efficacité extérieure de celle des dispositions intimes toujours supposées nécessaires. Les jours d'indulgence accordés — surtout autrefois — à certaines mortifications ne doivent pas faire illusion à cet égard; ils ne sont que les vestiges des anciens tarifs pénitentiels, où, à chaque faute, correspondaient un nombre et un temps déterminé d'œuvres expiatoires, et n'expriment nullement une quotité fixe de mérites que l'Eglise attacherait à certains rites : si cette dernière affirme et définit l'utilité générale des indulgences, elle se garde bien de préciser davantage » (Abbé Boudinhon, Sur l'histoire des indulgences. *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1898, p. 454). Dieu seul est le juge de l'expiation réellement accomplie : plusieurs fois Rome a répondu qu'il y avait indulgence plénière, « si Deo placuerit » (Boudinhon, *loc. cit.*).

2° La pratique de la mortification chrétienne n'implique pas la haine de la vie et la divinisation de la douleur physique. Ni l'Evangile, ni la doctrine authentique de l'Eglise, n'ont proclamé que la souffrance était un bien en soi. Elle est, comme la mort, la suite du péché, un désordre qui ne se rencontrerait pas dans le monde, si la liberté humaine avait parfaitement correspondu aux desseins du Créateur. Si Jésus l'a béatifiée, ce n'est pas qu'il se soit réjoui de nos misères physiques qu'il a si souvent soulagées, mais parce que, dans l'état actuel des choses, elle peut être le moyen de parvenir à un bien supérieur au mal très réel qu'elle constitue.

La mortification extérieure n'est donc ni un rite sans âme, ni la destruction fanatique de la nature ; mais elle se présente à nous comme une discipline morale et comme une expiation.

a. Discipline morale destinée à nous soutenir dans la lutte

contre le mal, elle se justifie par l'expérience chrétienne et par les données de la psychologie moderne.

Cette expérience chrétienne, M. Séailles l'envisage sous un jour des plus favorables. Il cite avec complaisance les pénitences étranges des Pères du désert ou des héros de la Légende dorée, pour conclure que les ascètes sont des solitaires dans l'acception péjorative du terme, des fanatiques indifférents à tous les intérêts humains, donc des êtres inutiles, sinon dangereux. Si on se bornait à ce cas un peu spécial, on pourrait répondre que nos anachorètes, au moins dans leurs prières, ne se désintéressaient pas absolument de leurs frères, que leur « fanatisme » n'était pas un appétit morbide de mort, mais un désir de vie supérieure. Mais rien ne nous oblige à prendre en tous points la défense d'un ascétisme étrange et aux allures quelque peu exotiques où il ne serait peut-être pas impossible de retrouver des survivances païennes; car ce n'est pas tout l'ascétisme chrétien. Celui des François d'Assise, des François de Sales et des Vincent de Paul est aussi authentique et n'exclut aucunement la pitié, la religion de la souffrance humaine. Si la mortification extérieure a été de tradition constante chez les héros de la charité aussi bien que chez les anachorètes, c'est donc qu'elle ne mutile pas la nature; on peut même conjecturer qu'elle la développe et l'exalte dans ses aspirations les plus élevées.

Quant à la psychologie moderne, voici en quels termes un philosophe de profession, M. Georges Fonsegrive, invoque son témoignage : « Ici le catholicisme a pour lui toute la psychologie la plus savante et « la plus moderne ». Car a quoi ont abouti les travaux des Wundt, des William James, des Taine, des Ribot, sinon à montrer que l'esprit de l'homme ne peut pas être traité comme indépendant du corps, qu'il lui est très étroitement lié et qu'en toute chose pratique, en pédagogie comme en morale, on ne peut compter sur le corps qu'en comptant d'abord avec lui ? » (*Le catholicisme et la vie de l'esprit*, 1899, p. 181.) Si ce témoignage d'un catholique paraît suspect de partialité, qu'on lise dans l'*Education de la volonté*, de Payot (Alcan, 21e édition, 1905, p. 159 et suiv.), le chapitre sur « l'hygiène corporelle considérée au point de vue de l'éducation de la volonté chez l'étudiant », et l'on sera frappé des concordances nombreuses des conseils de l'auteur avec les règles monastiques.

b. La mortification corporelle comme expiation. Ici, se pose une objection nouvelle, précise : Comment Dieu peut-il avoir ce caprice bizarre et tyrannique d'exiger du sang, au moins une douleur physique, en compensation d'un mal moral, le péché ?

Sans entrer dans le détail souvent ardu d'une théorie en forme de l'expiation, on pourrait faire les observations suivantes : 1° Il ne faut pas isoler la question. La mortification corporelle est nécessaire, d'abord comme discipline morale. Quel scandale y a-t-il à ce que Dieu dans sa bonté nous dise : « Vos pénitences n'auront pas seulement l'avantage de vous faire triompher plus facilement de vos tendances mauvaises, elles vous serviront encore à réparer votre passé et celui des autres. Je récompense l'effort de votre bonne volonté en le redoublant en quelque sorte. » La vraie loi, c'est celle de l'effort moral — et le péché étant donné, elle n'a rien de tyrannique — l'expiation est avant tout une grâce qui s'y surajoute.

2° L'opposition entre la douleur physique et le mal moral était déjà assez superficielle au point de vue de l'ancienne psychologie cartésienne qui faisait de l'âme et du corps deux substances non seulement distinctes mais encore séparées; car une souffrance qu'on s'impose volontairement sort en quelque sorte du domaine purement matériel. Mais au point de vue de la psychologie nouvelle, cette antithèse est presque inintelligible; car s'il y a du corps, des images visuelles ou motrices dans nos idées les plus abstraites, il y a de l'âme, de l'intelligence, de la conscience en bien des phénomènes qui nous semblent purement organiques.

3° L'idée d'expiation renforce la vigueur de la mortification corporelle, et elle l'idéalise : sans elle, notre discipline morale serait peut-être souvent impuissante. Se dire que, par la souffrance qu'on s'impose, on obtient non seulement le résultat immédiat et direct d'une victoire personnelle, mais encore que l'on contribue à la libération morale du prochain et à l'ordre général de l'univers troublé par le péché, c'est un puissant encouragement pour des natures élevées. En même temps, notre activité morale, devenant plus désintéressée, moins personnelle, se détache en quelque sorte de nous et peut ainsi avoir un rayonnement beaucoup plus étendu.

4° L'idée d'expiation nous transporte de la sphère de la moralité simple à celle de la religion. Du même coup, nous n'avons plus affaire seulement à la froide raison, mais aux intuitions, aux sentiments profonds que la seule croyance d'une intimité avec le mystère, d'une communication avec l'infini éveille en nous.

5° « Enfin aucune réflexion « raisonnable » et aucun argument « intelligent » ne pourra enlever à l'humanité la conviction que le mal et que le péché réclament le châtiment et que partout où souffre le juste, il y a une expiation qui purifie. Cette opinion

est inébranlable, car elle vient du fond de notre être où il semble que nous soyons une unité, et du monde qui existe par delà celui des phénomènes. » (Harnach, *L'essence du christianisme*, p. 169 de la traduction française.)

Conclusion : Mourir pour vivre, se perdre soi-même pour se retrouver, c'est la loi du christianisme; elle ne s'oppose en rien aux inspirations de la pensée moderne vers une vie toujours plus intense et un développement toujours plus large de notre personnalité.

BIBLIOGRAPHIE : 1° Nécessité psychologique et philosophique de la mortification : EDMOND CLAY, *L'alternative* (trad. fr. Alcan); J. PAYOT, *L'éducation de la volonté* (Paris, Alcan); 2° Mortification chrétienne : GUIBERT, *La formation de la volonté* (Paris, Bloud, 1904. Dans la collection *Science et religion*, p. 30); FONSEGRIVE, *Le catholicisme et la vie de l'esprit*, p. 181 et 394, et l'ensemble des chapitres IV et IX (Paris, Lecoffre); 3° Sur l'idée d'expiation : P. V. ROSE, *La Rédemption messianique*, dans la *Revue biblique*, octobre 1900, p. 489.

E. MAGNIN,
Vicaire à la basilique Sainte-Clotilde.

Science et Charité

Pourquoi certains essais d'apologétique ou d'explications religieuses, proposés par des hommes d'une science incontestable et des mieux intentionnés, contribuent-ils souvent à troubler les esprits plus qu'à les éclairer? La faute en est-elle à ces écrivains, ou à leurs lecteurs?

Si l'on poussait cette question jusqu'au fond des choses, on pourrait sans doute la ramener à la suivante : « Y a-t-il un désaccord nécessaire et définitif entre l'esprit scientifique et la « mentalité catholique? » Il conviendrait à une revue savante de considérer la question de ce point de vue : un des concours récemment ouverts par la *Revue du Clergé français* (15 octobre 1905) porte précisément sur ce sujet, plus largement entendu; et, en mettant une telle question au concours, cette revue demeure bien dans son rôle.

Plus modeste est celui de la *Revue pratique d'apologétique*. Comme elle nous l'a dit dans son programme du 1er octobre, elle cherche moins « à faire progresser l'état actuel des connaissances » qu'à tirer des travaux scientifiques et du rapprochement même des systèmes divers, ce qui peut apporter « le plus de lumière et de paix aux âmes, le plus grand secours à l'Eglise. » C'est sur ce terrain, essentiellement pratique, que nous tâcherons ici de répondre à la question posée. Assez d'autres recherchent et discutent les méthodes qui conviennent à l'Apologétique, les conditions intellectuelles que doivent réaliser l'apologiste et ceux à qui il s'adresse : il

ne sera peut-être pas mauvais de nous rappeler quelques-unes des conditions morales et surnaturelles — c'est bien raisonnable, puisqu'il s'agit de la défense de la foi et de la révélation — sans lesquelles le plus acharné travail du plus savant apologiste est fatalement inefficace et stérile.



La première de ces conditions, dans le langage chrétien, s'appelle la *piété*; et, en nommant la piété, il faut comprendre toutes les idées que ce terme nous suggère, la disposition d'esprit et de cœur qu'il désigne, l'exercice constant sans lequel il n'y a pas de vertu, la prière sans laquelle il n'y a pas de grâce. Il y a longtemps que saint Paul a déclaré la valeur pratique de la piété; et il est assez piquant de trouver un commentaire de son mot célèbre sous la plume d'un apologiste qui, ayant cru plus tard devoir se faire dispenser de son bréviaire, fut enfin cause de troubles et de ruines plus que d'édification. Le 28 octobre 1819, dans une lettre à M. Vuarin, dernièrement publiée par la *Revue des Deux Mondes* (n° du 15 octobre 1905, p. 776), Lamennais écrivait : « *Pietas ad omnia utilis est*. La piété, dont la foi est le fondement, donne de grandes lumières. Je fais peu de cas de tout ce qui n'est qu'une spéculation de l'esprit. Cela ne va jamais bien loin dans la vérité et ne produit aucun effet durable. » Il n'y a rien à ajouter à cette parole.



Une seconde condition est la *charité*.

La charité, c'est d'abord le *zèle* pour l'instruction des esprits et la sanctification des âmes, et il est difficile d'imaginer la raison d'être d'une apologétique qui ne serait pas inspirée par une pensée de zèle.

Mais le zèle n'est pas toute la charité, et l'inutilité de tant d'efforts montre clairement que la science et le zèle réunis ne suffisent pas toujours à dissiper les ombres et à faire régner la paix dans la vérité. La charité parfaite, les chrétiens le savent, va plus loin; elle ne songe pas à soi, ne cherche ni à paraître ni à dominer; elle se met à la place d'autrui, dans l'intérêt d'autrui, et surtout elle ne pense pas le mal : elle est, en deux mots, condescendante et bienveillante. Sera-t-il permis de regretter que les savants manquent quelquefois de *condescendance*, et ceux qui les critiquent, quelquefois de *bienveillance?* Expliquons-nous.

L'apologiste, par définition, défend la vérité, et conséquemment travaille pour les âmes, dont le premier bien est la vérité. Il veut faire du bien aux âmes. Le pourra-t-il, s'il ignore ou méconnaît la nature des âmes auxquelles il s'adresse, leurs dispositions, leur capacité, leurs exigences? Platon, dans le *Phèdre*[1] explique longuement combien il est nécessaire à celui qui veut persuader

1. Page 271.

d'avoir cette connaissance exacte et délicate des âmes humaines et de leurs différents états. L'apologiste n'a-t-il pas, plus que tout autre, ce besoin et ce devoir? Il doit sans cesse songer aux âmes, tenir compte de ce qu'elles sont, dans les circonstances et au moment où il leur parle. L'état d'esprit de ses auditeurs ou lecteurs est une donnée réelle; et pour résoudre ce problème : *éclairer les âmes*, il n'est pas de bonne méthode d'oublier les conditions actuelles de ces âmes : c'est négliger une donnée essentielle du problème.

Ne faut-il pas tirer de ce principe la conséquence suivante : qu'un apologiste qui ne se préoccupe pas de l'impression que peut produire son langage est un apologiste maladroit? En pratique donc, il est contraire à la sagesse d'écrire dans une revue de vulgarisation, destinée à toutes sortes de lecteurs, comme on pourrait parler dans un cénacle de philosophes ou de savants; il est dangereux, si l'on prétend écrire en français, d'employer les mots dans un sens différent de celui qu'ils ont ordinairement en français; il est imprudent de parler à des Français, obstinément logiques et même « simplistes », comme à des Allemands, qui sont plus habiles que nous dans l'art d'élever les *cloisons étanches*. Peut-être la foi reste-t-elle intacte en certains esprits, quand on leur dit que le sens des dogmes — prenons, par exemple, celui de la trinité des personnes en Dieu — est, avant tout, pratique et moral, et que ce dogme n'astreint les catholiques qu'à une certaine « attitude » ou à certaines règles de conduite; mais ce qui est sûr, c'est qu'un Français qui entend ce langage ou n'y comprend goutte, ou a vite fait de s'écrier : « Alors si je fais correctement mon signe de croix, et si j'incline respectueusement la tête à *Gloria Patri*..., je suis en règle avec le mystère de la Sainte-Trinité ! » Tant mieux pour l'apologiste qu'il n'ait pas voulu dire cela; mais il n'en est pas moins regrettable que tel ou tel de ses lecteurs soit tenté de le dire.

Donner en effet à quelqu'un, par sa parole ou par son exemple, la tentation de mal penser ou de mal agir, c'est ce qu'on appelle le « scandaliser »; et le scandale est fort grave; et l'on comprend sans peine que ceux qui ont charge d'âmes s'inquiètent vivement de ce danger, auquel ne songe guère l'apologiste en chambre : et elle est condamnée par l'expérience, l'apologétique qui aboutit à un pareil résultat!

Il est évident qu'il ne faut scandaliser personne, les savants non plus que les ignorants. Mais enfin, entre les uns et les autres, la partie n'est pas égale ; car le savant, celui qui *sait*, ne devrait s'étonner, ni être scandalisé de rien; c'est le faible qui a besoin d'être ménagé.

« Ainsi donc, nous dira-t-on, vous sacrifiez la Science ? vous subordonnez la Vérité à l'utilité pratique, à l'effet à produire ? » — Non certes! il ne s'agit pas de sacrifier la Science, ni d'amoindrir la Vérité ! Il faut toujours respecter la science, c'est-à-dire ne jamais violer les règles de la méthode scientifique, ne jamais se départir de cet ensemble « de qualités et d'habitudes intellectuelles et morales qui constitue l'esprit scientifique » ; il faut estimer la vérité par-des-

sus tout, c'est-à-dire être disposé à tout perdre plutôt que d'essayer de sauver quelque chose par le mensonge et l'erreur ; et la plus scrupuleuse loyauté doit être la première loi de celui qui veut défendre la doctrine et l'œuvre divine. Mais cette vérité inviolable et sacrée, la sagesse, qui est un don de Dieu, elle aussi, demande qu'on la distribue à propos et avec mesure.

En instruisant ses apôtres, le Maître avait toujours égard à ce qu'ils étaient capables d'entendre, et à ce qu'ils « *ne pouvaient pas encore porter* ». Saint Paul était bien un esprit ouvert, que la vérité n'effrayait pas, et qui ne craignait pas de l'enseigner à tous, et devant tous. Il savait bien, lui, qu'on ne se souille pas devant Dieu parce qu'on mange telle viande qui a pu servir à une vaine cérémonie du culte idolâtrique, et il le disait à propos à ceux qu'il instruisait. Mais devant ceux qui n'étaient pas instruits, songeait-il à faire étalage de science et d'esprit « moderne » ? Loin de là : s'il n'encourageait pas les préjugés, il tenait compte néanmoins des habitudes, il ne méprisait pas à plaisir les traditions respectables ; sa charité lui inspirant la prudence et lui donnant le désir de sauver les âmes plus que d'étonner les esprits, il s'écriait : « *La science enfle, mais la charité édifie*... Quel est le profit de la science, si *par la science se perd le faible, ce frère pour lequel le Christ est mort?.... Si en mangeant je dois scandaliser mon frère, au grand jamais je ne mangerai de viande*[1] ! « La conclusion est nette, et vaine est donc toute science qu'une délicate charité n'assaisonne pas de prudence.

Il faut ajouter que si cette charitable préoccupation du résultat est pratiquement nécessaire, elle est, au demeurant, très scientifique. S'il est vrai, comme plusieurs l'affirment — et l'on n'a pas ici à se prononcer pour ou contre cette théorie — que le « criterium des propositions dogmatiques » soit leur « *valeur de vie*[2] », ceux qui le soutiennent doivent bien admettre, *a fortiori*, que la pierre de touche d'une apologétique est dans son efficacité, c'est-à-dire dans son pouvoir de dissiper les erreurs, de résoudre les difficultés et d'édifier les âmes en pacifiant les esprits. Tous les apologistes appliquent-ils cette règle à l'examen de leurs systèmes ?

S'ils étaient toujours fidèles à prendre cette précaution, certains adversaires de l' « intellectualisme » ne verraient-ils pas que leurs subtiles analyses ne peuvent mener qu'à un intellectualisme raffiné, maladif, plus dangereux que celui qu'ils combattent[3]. Ceux qui parlent tant de la « Vie », et de la « valeur de vie » des formules dogmatiques, ne s'apercevraient-ils pas que ce sont parfois leurs dissections d'idées qui rendent impossible cette « Vie » qu'ils ont raison de prêcher et de vouloir propager ?

Soit le dogme de la présence réelle : « Sous les apparences du

1. I *Cor.*, VIII, *passim.*

2. On trouvera un exposé de cette théorie avec les explications nécessaires, dans la *Revue du clergé français*, t. XLIV, p. 98-99 et 315.

3. Voir à ce sujet la *Revue biblique* de juillet 1905 : J. WEHRLÉ, *De la nature du dogme*, p. 325.



pain et du vin, seules visibles, Jésus seul est réellement présent. » Il y en a qui prennent ces mots : *apparences*, *réalité*, *présence*, dans le sens naturel et dont tout le monde convient sans avoir besoin d'entente préalable, dans le sens où les prend un enfant qui se prépare à faire sa première communion. Une autre conception consiste à voir dans ce dogme, *avant tout*, l'indication de l'attitude que nous devons prendre devant l'Hostie consacrée. De bonne foi, quelle est, entre ces deux conceptions, celle qui, en fin de compte, suppose l'intellectualisme le plus compliqué ? Et quelle est celle qui favorise le plus la « Vie », c'est-à-dire, si les mots ont un sens, une communion plus effective de tout l'être avec Jésus, par la foi et par l'amour ?

Est-il bien difficile maintenant de trouver une règle pratique, qui découle de ces vérités d'observation ? C'est à celle de saint Paul que tout naturellement nous reviendrons. Soyons donc *savants*, autant que possible et sans arrière-pensée ; mais quand nous voulons proposer aux autres le résultat de nos réflexions et de nos recherches, ne négligeons pas de penser aux âmes vivantes et concrètes que nous atteindrons. La science égoïste et dédaigneuse, voilà celle qui enfle les esprits et provoque les tempêtes ; la science accompagnée d'une vraie charité est condescendante, est prudente, est plus heureusement efficace et même, au fond, dans l'ordre d'idées qui nous occupe, est plus rigoureusement scientifique.



Mais le lecteur, c'est-à-dire le critique, puisque, en pareille matière, chaque lecteur se pose aisément en juge, a peut-être aussi quelque obligation imposée par la charité. Ne doit-il pas se rappeler que la charité est *bienveillante ?* Ce point n'est pas si délicat à expliquer que le précédent, et il sera inutile d'y longuement insister.

La bienveillance, sans doute, suppose d'abord la justice, et exige que le critique, avant de condamner un apologiste, l'ait bien lu ; qu'il l'ait lu tout entier ; qu'il ait lu chaque partie dans l'ensemble et par rapport à l'ensemble ; qu'il ait bien distingué ce que l'auteur affirme de ce qu'il a posé en question, ce qu'il cite pour le réfuter de ce qu'il reproduit pour l'approuver ; enfin, que le critique tâche de bien comprendre la pensée de l'auteur. Qui oserait, en théorie, ne pas souscrire à ces obligations ?

Mais la bienveillance va plus loin que la stricte justice, et demande que l'on cherche à interpréter dans un sens favorable la pensée de l'auteur ; qu'on sollicite de lui des explications, s'il est nécessaire, et qu'on ait la patience de les attendre, la loyauté de les examiner. La méthode scientifique et la charité chrétienne sont encore ici tout à fait d'accord.

Si, après tout cela, l'on ne peut accéder à l'opinion énoncée par l'apologiste, la bienveillance demande peut-être qu'on ne le couvre pas d'anathèmes, qu'on ne l'excommunie pas avant le jugement de l'Eglise. Il a fait de louables efforts pour mettre le pied sur une position qu'il jugeait plus solide, ou pour frayer un passage à ceux

qu'un obstacle arrêtait sur la voie ordinaire : même en supposant qu'il se soit trompé, il y a peut-être autre chose à faire qu'à le piétiner pour prouver qu'il est tombé, autre chose à dire qu'à l'accuser de trahison parce qu'il a tendu à des égarés une main secourable.

C'est à toute époque, malheureusement, qu'il y a eu des critiques incapables de garder cette mesure; des hommes au zèle intempestif, sans cesse occupés à sévir contre ceux qui partagent leur foi et poursuivent le même but qu'eux. Croient-ils par là montrer leur supériorité morale et l'excellence de leurs dispositions? Saint Jérôme, répétant un mot de Tertullien, le disait autrefois d'un de ces esprits tyranniques et querelleurs : « *Maledicere omnibus bonæ conscientiæ signum arbitratur*[1]. » Ne méritons jamais qu'on nous prête ce sentiment.

***

Ce n'est pas avec de pareilles armes que les vrais apologistes et apôtres ont défendu la vérité et conquis les âmes au Christ. Si nous voulons faire quelque chose comme eux, n'oublions donc pas que rien, quels que soient nos talents et la somme de nos connaissances, ne saurait nous suffire sans les intérieures et surnaturelles ressources que nous assurent la *piété* et la *charité*, ni en dehors des conditions où nous établit la vraie charité et que nous avons nommées *condescendance* et *bienveillance*.

Seulement, pour réaliser ces deux dernières conditions, il faut s'oublier un peu soi-même et ne pas se croire infaillible quand on ne l'est pas. Il faut cette chose sans laquelle il n'est pas, pour un chrétien, d'œuvre bonne; il faut cette vertu par laquelle le grand Apôtre se disait et se croyait le plus petit des apôtres[2] : il faut l'*humilité*.

J. Bousquet,

Agrégé de l'Université,
Vice-recteur de l'Institut
catholique de Paris.

Jeunesse et vie intellectuelle

Extrait du Rapport présenté par M. Baudrillart, doyen de l'Ecole des Lettres, à l'Assemblée de NN. SS. les évêques protecteurs de l'Institut catholique de Paris, le 23 *novembre* 1905.

La vie intellectuelle ne va pas sans une certaine liberté; la liberté engendre la discussion, les idées reçues sont secouées, passées au crible; on entre en contact avec les opinions adverses; on y reconnaît ce qu'elles peuvent avoir de juste et de bon; en tout cas on les examine sans les anathématiser; tout cela étonne, effraie ceux qui, n'étant pas dans le courant, s'imaginent trop aisément que ceux qu'il

1. S. Jérôme, *De perpetuitate virginitatis B. Mariæ*, 1.
2. I *Cor.*, xv, 9.

semble emporter, mais qui pourtant s'y dirigent, seront inévitablement conduits jusqu'au tourbillon fatal où ils se noieront.

Qu'il y ait danger pour quelques-uns, on ne saurait le nier, mais il est plus rare qu'on ne le croit, et surtout il est compensé par un plus grand bien, puisque la liberté d'émettre et de discuter des hypothèses et des opinions, là où l'on n'est pas en présence de vérités qui font partie de l'enseignement authentique de l'Eglise, est la condition *sine qua non* de la vie intellectuelle. Or qu'est-ce qui distingue, outre sa fidélité au Saint-Siège, notre grande Eglise d'Occident, sinon qu'elle a toujours vécu de cette vie? N'entendons-nous pas encore l'écho des grandes querelles au moyen âge.

Est-ce à dire que nous accueillerons avec un amour de préférence toute idée nouvelle, par cela seul qu'elle est nouvelle? Nullement. Croyez-moi, on peut combattre certaines tendances de la pensée contemporaine, sans cesser d'être un esprit libre, et même sans cesser d'appartenir à son temps. Rien n'est plus amusant et parfois plus agaçant que d'entendre un groupe d'hommes se déclarer les seuls représentants de la pensée contemporaine. « Hors nous et nos amis, nul ne sera contemporain. » Une bêtise, pour être contemporaine, ne laisse pas que d'être une bêtise; une vérité, pour être vieille, ne laisse pas que d'être une vérité. Mais pour établir qu'une bêtise est une bêtise et qu'une vérité est une vérité, il ne suffit pas de l'affirmer; il faut encore le prouver : à cela sert la libre discussion.

Ne croyez pas, jeunes gens, que vos maîtres ou vos pères dans la foi condamnent *a priori* vos aspirations et qu'ils veulent coûte que coûte vous imposer ce qui fut la manière de voir de leur jeunesse ou de leur âge mûr. Ils savent, comme le disait Michelet en un beau fragment récemment mis au jour, « que l'égoïsme des jeunes générations a son principe dans leur naïf et juste espoir de tout surpasser, dans la force novatrice qu'ils sentent immense en eux, portant l'infini en puissance, et ne sachant pas encore le peu qu'ils en pourront réaliser. S'ils étaient moins orgueilleux, moins absurdement infinis dans leurs espérances, ils viseraient moins haut; ils réaliseraient moins encore que nous ne les voyons faire. Aussi, quoique souvent froissés, par l'élan aveugle, égoïste de ces jeunes esprits, les hommes faits voient cet élan avec plaisir, et l'encourageraient plutôt. Croissez, jeunesse; à vous le monde! Hâtez-vous de le saisir! Notre espoir c'est que le monde ne diminuera pas dans vos mains; c'est que vous concourrez, aidés du peu que nous avons fait, à avancer l'œuvre commune des âges. Le grand-père dit, sur le berceau de son petit-fils : « Te voilà donc renée encore une fois, ô mon âme. »

Le maître le dit de ses disciples quand il les voit s'ouvrir à la pensée personnelle. Nous ne jalousons pas votre pensée, nous ne lui demandons pas de s'adapter strictement aux formes de la nôtre; mais nous vous prions de ne pas oublier que « le passé ne meurt pas tellement qu'il ne reste beau, noble et fécond »; que si aujourd'hui vous êtes prémisse à votre tour, c'est qu'hier vous étiez conséquence, et que sans ce passé, sans cet hier, que vous êtes tentés de dédaigner, vous ne seriez rien. Nous vous conjurons surtout de

vous souvenir toujours que, derrière le mobile tableau des opinions humaines, il y a d'immuables vérités, dont la garde vous est confiée, et que le lien intime qui unit tous les âges, ce n'est pas seulement la tradition physique de la vie, ou la transmission d'idées morales, que l'on se passe, c'est ce Jésus-Christ, centre du monde et lumière des intelligences, que, par les œuvres de votre esprit, vous avez comme nous la mission de servir.

ALFRED BAUDRILLART.

La Vierge dans les apparitions

A propos des apparitions de Lourdes, comment faut-il expliquer la présence de la sainte Vierge? Si elle était personnellement à la grotte, était-elle en même temps personnellement au ciel?

Selon le sentiment commun des théologiens, Notre-Seigneur et Notre-Dame ne quittent pas le ciel pour venir apparaître sur terre, sinon dans des cas exceptionnels; d'après eux, la grande majorité des apparitions corporelles est due au ministère des anges, qui présentent au voyant une image sensible de Notre-Seigneur ou des saints. Ainsi, parmi toutes les apparitions de la sainte Vierge, Suarez ne reconnaît comme apparition personnelle que l'apparition à saint Jacques et, peut-être, l'apparition à saint Ildefonse. Il ajoute que, dans le cas d'une apparition personnelle, la sainte Vierge ne se trouve pas à la fois au ciel et sur la terre : la bilocation est un grand miracle, qu'on ne peut affirmer sans fondement (Suarez, *de statu beatitudinis sanctorum*, c. XXI, n° 23, éd. Vivès, II, p. 787).

Le lieu du ciel

Le ciel étant la vision béatifique de Dieu, cette vision doit se faire quelque part. Comment explique-t-on la localisation des âmes des bienheureux et des esprits en ce lieu de bonheur?

D'après saint Thomas, la localisation d'un esprit ne se conçoit pas, comme celle d'un corps, par un contact de juxtaposition, mais par un contact d'action : un ange est présent là où il agit. Comme, d'ailleurs, un esprit créé ne peut avoir qu'une sphère d'action limitée, on conçoit qu'à un moment donné, il soit ici ou là, suivant que son action s'exerce en tel ou tel point de l'espace (saint Thomas, Iª, q. 52). Dans le cas présent, on n'a qu'à appliquer ce principe (v. saint Thomas, in sent. 4, d. 45. q. 1, art. 1, *utrum animabus post mortem receptacula assignentur*). Il faut remarquer d'ailleurs que, Dieu étant présent partout, il importe peu à la vision béatifique que l'âme soit ici ou là.

Correspondance

Esprit de la Revue

A ceux qui lui demandent ce qu'elle est et ce qu'elle veut, la *Revue*, n'ayant rien à cacher, ne refuse point de répondre et de s'expliquer clairement. — Apologétique, elle se propose de rassurer dans leur foi les croyants qui s'inquiètent, de ramener dans la vraie voie les âmes qu'ont égarées de fausses doctrines, de montrer aux gens du dehors que la religion ne mérite ni leurs sarcasmes, ni leur dédain. — Catholique, elle fait profession, non de créer une foi qui soit la sienne, mais de défendre la foi intégrale qu'enseigne l'Eglise de Jésus-Christ : son titre même lui impose d'être devant le monde une justification de la foi catholique. — Scientifique, elle souhaite de l'être, non point en ce sens qu'elle s'adonne aux recherches savantes ou qu'elle s'aventure en des régions inexplorées, mais en ce sens qu'elle s'appliquera à ne rien produire qui puisse justement faire sourire un savant bien informé, et qu'elle travaillera à mettre au service de la vérité catholique tout ce que la science a établi de sérieux : car elle a cette absolue confiance dans la foi de l'Eglise, qu'entre cette foi et la science vraiment acquise, s'il y a des malentendus parfois, il ne peut pas y avoir de contradictions réelles. — Pratique, elle a l'espoir de rendre service à ses lecteurs ; soit en mettant leur esprit au point sur les questions du temps, afin qu'ils ne vivent point en étrangers incompris dans leur milieu ; soit en leur indiquant les procédés à suivre pour faire des conférences apologétiques ; soit en leur signalant, dans les chroniques, les difficultés qui surgissent ou les moyens de défense que d'autres ont découverts. — Pacifique, elle désire s'inspirer, non de l'esprit de contention qui obscurcit les questions et trouble les âmes, mais de l'esprit de charité qui prépare la lumière en produisant la paix ; elle ne veut donc disputer avec personne, ni jalouser qui que ce soit ; elle applaudit à tout effort qui fait avancer la vérité, parce que cela même fait avancer l'œuvre de Dieu. Si la tâche est belle, elle ne manque point de difficultés. Un ami nous disait récemment qu'il serait plus aisé, aujourd'hui, de mourir pour sa foi que de vivre et d'écrire pour elle. Il avait peut-être raison.

Nos Émules

Notre *Revue* n'est point la seule qui s'adonne exclusivement à l'apologétique. Nous nous plaisons à signaler la vaillante *Revue Apologétique*, organe mensuel, qui, depuis six ans, sous la direction de M. de Brabandère, accomplit en Belgique l'œuvre que nous commençons en France. En même temps que nous, paraissait aux Etats-Unis la *New-York Review*, dont le but est presque identique au nôtre. Nous donnerons désormais les sommaires de ces deux périodiques, avec des analyses et des citations, quand il y aura lieu.

A propos du bon « cours » de Religion

Nous communiquions, il y a un mois, la lettre par laquelle un excellent curé du Sud-Est nous demandait un cours de religion clair, méthodique, adapté aux besoins modernes. Cette demande nous a

valu de la part d'un vieux catéchiste, praticien émérite, des réflexions fort sages dont nous tenons à faire bénéficier nos lecteurs. Pour lui, le « bon cours » de religion n'est pas dans les livres, mais dans le travail du catéchiste et du prédicateur. Le meilleur livre servira de peu, si le conférencier ne se prépare pas ; pour celui qui se donne la peine de travailler, les ouvrages existants peuvent parfaitement suffire. « J'ai connu, écrit notre correspondant, un excellent prêtre qui aimait beaucoup les œuvres de Mgr Bougaud et les servait par tranches dans ses sermons. Il disait volontiers : « Pourrais-je faire « mieux ? » S'il m'avait adressé la question, je lui aurais répondu : « Oui, vous pouvez faire beaucoup mieux. » En effet, ce qui est très bien *en soi* peut ne plus être très bien devant tel auditoire. Il faut transposer, adapter les idées, modifier les mots. Le même style n'est pas de mise partout, ni intelligible partout. Ceux qui ont la volonté de parler de manière à être compris le savent bien. C'est donc une illusion de croire que le « bon cours » dispensera de tout travail personnel. Que s'il s'agit d'une direction à chercher pour un enseignement, ou de documents à trouver pour élaborer cet enseignement, je crois que nous ne manquons pas de moyens pour atteindre ce double but. Nous avons le cours de Mgr Cauly, qui n'est vraiment pas à dédaigner, et d'autres qui ne sont pas sans valeur. » Si justes que soient ces remarques, et si supérieur aux autres que puisse être le cours de Mgr Cauly, les catéchistes des paroisses et des maisons d'éducation continueront sans doute à désirer un Manuel qui soit plus à jour, non pour le servir par tranches, mais pour y trouver un guide éclairé.

L'étude des systèmes hétérodoxes

Un professeur de dogme nous écrit : « Appelé par état à exposer les doctrines les plus subversives de l'ordre rationnel, ne puis-je être juste envers elles, et être à même de les juger et de les discuter si je n'ai pas pour elles de la sympathie, et si je n'en ai pas fait une expérience personnelle et sensible ? » A cette question qui mériterait un long article, nous répondrons seulement par l'exposé de quelques principes sur l'étude des systèmes hétérodoxes. — 1° Pour juger une doctrine avec compétence, il ne suffit pas d'en avoir pris une connaissance extérieure, par des extraits, des analyses, des critiques ; il faut avoir pénétré jusqu'au dedans, par la lecture des textes originaux, de façon que le système soit saisi tel qu'il est dans la pensée de l'auteur. La justice, d'abord, en fait un devoir ; car on n'a pas le droit de se prononcer sur une cause sans l'avoir étudiée. Il y a aussi une question d'intérêt ; car, s'il est vrai que toute erreur est une vérité incomplète, il serait très dommageable de se priver, par légèreté, de la part de vérité que contient un système. C'est ainsi qu'au moyen âge on ne s'aperçut pas assez tôt du parti qu'on pouvait tirer d'Aristote ; de même, aujourd'hui, nous commençons à peine à soupçonner le profit qui peut nous revenir du positivisme et de l'évolutionisme. La sélection des éléments utilisables suppose une étude très consciencieuse et très objective. — 2° Faut-il étudier

avec « sympathie », faut-il faire une « expérience personnelle et sensible » ? Notons d'abord que de pareils termes sont très vagues. Si on entend par là une franche impartialité, le désir d'accepter tout élément de vrai, rien de mieux que ce sentiment d'équité. Mais s'il s'agit de donner, avant tout examen, de la « sympathie » à une doctrine quelle qu'elle soit, cela ne se peut pas : cette disposition n'est pas due *a priori*. Elle peut même être dangereuse. C'est à l'esprit impartial de décider jusqu'à quel point une doctrine mérite « sympathie ». Quant à « l'expérience personnelle et sensible » cela signifie sans doute l'adaptation de la vie à la doctrine. Or, nous ne pouvons engager notre vie qu'à bon escient, qu'après nous être assurés par l'esprit que la doctrine ne fera pas dévier la vie ; de plus, si notre intelligence peut entrer successivement dans des conceptions diverses, nous ne pouvons livrer notre vie à d'aventureuses expérimentations. Du reste, « la valeur de vie » d'un système peut être appréciée sans expérience personnelle, soit par son aptitude théorique à satisfaire les exigences de la vie, soit par la considération des expériences qu'en font ceux qui en vivent. — 3° Faut-il ajouter que les jeunes gens ne doivent jamais être abandonnés témérairement à ces examens et à ces expériences ? Leur éducation doit être préalablement faite, afin qu'ils entrent d'abord en possession de la raison et de l'expérience du passé : sans cela, ils seraient sans défense en face des systèmes, ils deviendraient la proie du premier qui s'emparerait d'eux. C'est à leur usage, et pour les préparer à être à leur tour de bons juges, que les maîtres font l'étude impartiale des doctrines nouvelles, afin d'y faire par avance le triage avisé de ce qu'il faut retenir et de ce qu'il faut rejeter.

Coéducation des sexes

On nous écrit au sujet de l'article de M. Bota : « Sans vouloir aucunement défendre le système de coéducation préconisé par les *Amicales*, je crois devoir à la parfaite sincérité dont la Revue fait profession de vous signaler un point de fait sur lequel M. Ch. Bota n'a pas été exactement renseigné. « Aux Etats-Unis », dit-il p. 178, « les catholiques n'ont cessé de combattre la coéducation « de façon irréductible. » La réalité est cependant qu'elle est largement pratiquée dans un grand nombre d'écoles paroissiales où les curés sont rois et maîtres, maîtres d'ailleurs très zélés et très vigilants. L'an dernier encore nous avons été, M. B... et moi, témoins du fait à New-York et à Chicago. Dans cette dernière ville en particulier, nous visitions, le 2 novembre, une paroisse ouvrière dont le pasteur est des plus actifs. Il était fier de nous montrer une grande école dans chacune des classes de laquelle garçons et filles sont réunis sous la conduite d'une religieuse, les uns occupant la droite, les autres la gauche de la salle, séparés simplement par un passage. Dans cette école, contiguë au presbytère, un vicaire qui en est spécialement chargé, assiste matin et soir à l'entrée des enfants pour noter les absences et, pour peu qu'elles se répètent, en demande compte à la famille. »

Chroniques

Revue sociale

Un exemple d'action sociale catholique : les œuvres et les institutions économiques de Bergame.

Dans les œuvres de jeunesse ou même dans les groupements d'adultes, il arrive, maintes fois, que l'on vienne dire au directeur : « A l'atelier, « les camarades affirment que l'Eglise et les catholiques ne font rien pour « le peuple ; je sens que cela n'est pas vrai, mais je ne sais trop que « répondre ; vous seriez bien aimable, Monsieur l'Abbé, de m'indiquer ce « que je puis répliquer. »

C'est à fournir les éléments de cette réponse que nous nous appliquerons dans cette Chronique, *nous proposant d'exposer, au jour le jour, de façon précise et concise, l'œuvre sociale de l'Eglise et des catholiques. Nous espérons aussi que les Conseillers des Cercles d'Etudes trouveront dans ces pages des sujets de travaux et, pour leur faciliter leurs recherches, nous donnerons un soin tout particulier à la partie bibliographique.*

Si l'on veut établir par des faits indiscutables l'opportunité et les bienfaits de l'action sociale catholique à l'heure présente, il n'est peut-être point d'exemple plus démonstratif que l'œuvre réalisée dans le diocèse italien de Bergame. C'est cette œuvre dont nous voudrions donner quelque idée[1].

Dans cette belle province, située au pied des Alpes, il y a une telle abondance d'institutions chrétiennes et sociales qu'il n'est peut-être pas un seul besoin ni un seul intérêt légitime auquel il n'ait été aujourd'hui pourvu par les catholiques. Ce n'est point qu'examinées une à une, les œuvres de cette région n'aient d'égales en France, en Belgique ou en Allemagne ; mais nulle part, croyons-nous, on ne pourrait rencontrer un si puissant faisceau d'organisations, de sociétés et d'instituts de toutes sortes, intimement unis malgré leur extrême diversité et groupés autour d'une même autorité religieuse : c'est dans cette coordination de tous les efforts, — qui n'exclut pas une intelligente autonomie, — que résident surtout l'originalité et la force du mouvement bergamasque.

L'exposé de ce mouvement présentera, en outre, au point de vue spécial où se place cette *Revue*, un intérêt tout particulier : il sera

1. A ceux qui désireraient de plus amples détails, nous recommandons l'excellente brochure publiée par M. Pierre Sylvestre dans la collection de l'*Action populaire* (V. Lecoffre, éditeur), sous le titre : *Le Catholicisme social pratique à Bergame.* Nous avons nous-même traité la question dans le *Correspondant* du 25 novembre 1904.

une réponse positive à l'accusation, fréquemment portée contre l'Eglise et les catholiques, d'être hostiles au « progrès » et à la « démocratie ».

*
* *

Le point de départ du mouvement fut un Congrès des catholiques italiens qui se tint à Bergame du 10 au 14 octobre 1877. Le Congrès produisit d'heureux fruits parce que le terrain était bien préparé : le clergé était pieux, dévoué et de plus initié aux nécessités sociales. En outre, il venait de se constituer un groupe de « jeunes » disposés à « faire quelque chose ». Le Congrès leur indiqua ce quelque chose.

M. le comte Medolago avait présidé le comité local qui prépara le Congrès de 1877 : on le maintint à la tête du comité diocésain permanent qui fut constitué dans la dernière séance de l'assemblée catholique.

C'est ce comité diocésain qui fut l'âme et le régulateur de ce puissant mouvement d'œuvres sociales chrétiennes, qui, dans la province de Bergame, s'est produit de 1877 à nos jours. Je n'abuserai point des statistiques, mais on me permettra de citer deux chiffres qui feront apprécier l'importance de ce mouvement : en 1877, il y avait dans le diocèse en tout 5 ou 6 œuvres, au mois d'août dernier, on en comptait exactement 470.

Ne croyez pas que les ouvriers apostoliques n'aient rencontré aucune difficulté... Ils ont eu leurs déboires ; ils ont même été l'objet de violentes attaques de la part de quelques-uns de leurs concitoyens. Il fut un temps où le professeur Rezzara (le principal collaborateur du comte Medolago) ne pouvait aller dans certains quartiers qu'accompagné d'agents de police, et où des manifestants vinrent briser les vitres de l'hôtel du comte Medolago.

Les catholiques bergamasques connurent même la persécution des pouvoirs publics. Ce fut en 1898, lorsque le gouvernement italien engloba les œuvres catholiques dans les mesures et les poursuites contre les groupements révolutionnaires. « Mais, comme me le déclarait M. Rezzara en me montrant les œuvres bergamasques, la persécution a très opportunément éveillé ceux qui sommeillaient ; elle a été, pour nous catholiques, un coup de fouet et nous sommes sortis plus forts de ces journées d'épreuves. »

*
* *

Voyons maintenant quels sont, au point de vue qui nous occupe, les caractères essentiels de l'activité des catholiques du diocèse de Bergame. Nous en relèverons trois principaux.

1° Leur action est nettement chrétienne ;

2° Elle est franchement populaire ;

3° Elle sait rester éminemment progressiste.

1° *D'abord leur action est nettement chrétienne.* — Vivant au milieu d'une population très croyante, les initiateurs du mouvement don-

nèrent un caractère confessionnel à leurs divers groupes et aux institutions qu'ils fondèrent. L'idée ne pouvait même pas leur venir de constituer des sociétés *neutres*, c'est-à-dire officiellement indifférentes au point de vue religieux. Dans ces groupements, les prêtres occupent presque toujours une place importante, surtout à la campagne. Ainsi, dans les Caisses rurales, le curé est très souvent président ou syndic; d'après les statuts de presque toutes les assurances mutuelles contre la mortalité du bétail, le pasteur de la paroisse fait de droit partie du collège des « probiviri », chargé de juger les contestations entre adhérents; ordinairement même, il le préside.

A ceux qui seraient tentés de s'étonner de la part très grande attribuée au clergé dans la fondation et la direction des œuvres économiques, nous ferons remarquer que, dès le séminaire, ce clergé est préparé à sa mission sociale et qu'il continue à se tenir au courant des questions économiques grâce à l'*Union ecclésiastique des études sociales*. D'autre part, depuis longtemps, les divers évêques de Bergame[1] ont encouragé leurs prêtres à se dévouer à l'apostolat exigé par les besoins présents : « Il est nécessaire, écrivait Mgr Guindani dans une lettre pastorale, que le peuple sache que nous n'oublions pas ses besoins et que *nous ne le cédons à personne pour la juste revendication de ses droits.* »

Quand un évêque tient un pareil langage, il n'y a rien d'étonnant que, dans son diocèse, les œuvres catholiques présentent un caractère essentiellement populaire. C'est ce second caractère que nous devons maintenant mettre en lumière.

2° *Les œuvres catholiques de Bergame sont populaires.*—D'abord *par le personnel* qui les compose. Un exemple entre plusieurs : les 40 ou 50 sociétés d'assurances mutuelles contre la mortalité du bétail groupent de quatre à cinq mille associés, dont chacun possède, en moyenne, environ deux têtes de bétail; ce sont là évidemment associations de petits cultivateurs.

Populaires *par leur but.* Lisez plutôt cet article du règlement d'une banque de prêts qui rend de grands services aux petites gens, le *Piccolo Credito :* « Les prêts les plus faibles auront la préférence. » On dirait vraiment un précepte évangélique égaré dans un règlement financier.

Populaires enfin *par l'esprit*, et c'est là le point fondamental. Dans une récente brochure, le Pr Rezzara le déclare formellement. S'adressant aux chrétiens qui seraient tentés par cet apostolat, il leur donne ces conseils où se révèle admirablement l'inspiration directrice du mouvement catholique à Bergame : « Celui qui se présente au peuple pour l'instruire et pour l'aider à sortir de sa condition actuelle qui n'est pas toujours bonne et séduisante, celui-là doit s'armer de foi, de charité et d'abnégation. Il lui faut se pénétrer intimement de la vie du peuple, acquérir une notion détaillée et précise

1. L'évêque actuel, Mgr Radini-Tedeschi, qui a succédé cette année à Mgr Guindani, a déjà très nettement encouragé ce mouvement.



de ses habitudes, de ses mœurs, de ses besoins et de ses défauts; il faut *que son cœur batte à l'unisson du cœur du peuple*; il faut que sa langue soit la langue parlée par le peuple, et que surtout le peuple soit bien convaincu qu'il ne l'adule point pour des vues intéressées ou des motifs inavouables... Il est de toute nécessité, ajoute M. Rezzara, que nos propagandistes se fassent les pédagogues qui dirigeront, accompagneront et soutiendront le peuple dans ses premiers pas sur la route de *son élévation morale et économique*. »

Avant de faire entendre de semblables avis, M. Rezzara les a mis en pratique avec ses collègues de l'Union diocésaine. Ce sont, en particulier, ces préoccupations qui les ont dirigés dans l'administration de la ville de Bergame depuis que, en fait, il sont lès maîtres du municipe[1]. Grâce à eux et à leurs amis, leur ville fut la première cité italienne qui supprima l'octroi dont la charge pèse si lourdement sur les familles ouvrières.

Dans le même ordre d'idées, nous citerons une autre innovation également profitable à une catégorie de travailleurs. Il y a quelques mois, les catholiques de Bergame ont aidé les balayeurs et les employés du service de la voirie à constituer une coopérative qui groupe une cinquantaine d'individus et a reçu l'entreprise de l'entretien des voies publiques : elle s'acquitte de cette tâche à la satisfaction de tous et, par surcroît, au grand avantage de ses membres.

Il était, si l'on veut, relativement facile de faire tout ceci : ce n'était que la conséquence pratique des principes admis par les catholiques de Bergame. Mais il est un genre d'épreuve plus redoutable qui attend tout chrétien résolu à se dévouer au peuple dans sa vie publique, mais non moins résolu à résister aux entraînements démagogiques. Cette épreuve, c'est une grève... En pareille occurrence quelle attitude adopter? Soutenir intégralement les revendications des travailleurs, c'est souvent dépasser les bornes de la justice et les facultés de l'industrie. Par contre, prendre systématiquement parti pour les patrons, c'est risquer de ne pas respecter davantage tous les justes droits. Que faire dès lors? Dans la brochure que nous avons déjà citée, M. Rezzara donne la solution théorique : « Dans l'examen des injustices sociales, dit-il, qui sont nombreuses et

1. Ils pourraient avoir la majorité au conseil municipal de Bergame (comme ils l'ont dans le conseil provincial et dans la plupart des municipes de la province), puisque, depuis 1893, ils disposent dans la ville de près des deux tiers des voix; ils ne l'ont pas voulu : ils eussent été obligés, en effet, de choisir parmi eux le syndic ou maire, et celui-ci eût dû, le 20 septembre de chaque année, envoyer au roi un télégramme qui eût été la reconnaissance de la spoliation du Saint-Siège. Ils ont trouvé à cette difficulté une élégante solution. Sur les quarante sièges du conseil municipal, leurs adversaires de toutes nuances sont assurés d'en obtenir huit. Restent trente-deux places : les catholiques n'en gardent pour eux que quatorze et en accordent dix-huit à des « libéraux » qui acceptent leur programme, mais n'éprouvent aucune répugnance à reconnaître dans le roi d'Italie le maître légitime de Rome. C'est parmi ces « libéraux » que l'on prend le syndic; mais, en fait, ce sont les catholiques qui sont maîtres de la situation.



répandues çà et là, il faut toujours se garder d'aucune exagération... La qualité essentielle, c'est une impartialité absolue, mais clairvoyante et ferme... » Et en terminant, il déclare qu'il faut « toujours faire entendre la vérité à la conscience de tous, car dans la vérité se trouve le fondement de la justice ».

A Bergame, l'occasion s'est présentée pour les catholiques d'appliquer ces doctrines et de montrer si l'inspiration qui les faisait agir était aussi populaire qu'ils le prétendaient. « Il y a sept ou huit ans, une grève de tisseuses s'était terminée par l'acceptation d'un même horaire pour toutes les usines de la région. Au mois de mai 1903, les ouvrières se plaignirent que les clauses du contrat ne fussent plus complètement respectées. Lasses de ces incessantes violations, elles menacèrent d'arrêter le travail et demandèrent l'appui du Comité des Unions professionnelles d'ouvriers catholiques, présidé par M. le comte Medolago-Albani. Dans l'ensemble, leurs réclamations étaient fondées ; aussi, après un examen approfondi, le Comité résolut-il de les soutenir, mais il voulut essayer d'abord de les faire triompher pacifiquement. On était au jeudi ; il demanda aux tisseuses d'attendre patiemment jusqu'au soir du samedi qui était d'ailleurs leur jour de paye. Le comte Medolago et le curé d'une des grandes paroisses de Bergame (qui comptait beaucoup de tisseuses parmi ses ouailles) eurent plusieurs entrevues avec les membres de la Chambre de commerce et le préfet de la province. Les patrons résistaient. Les négociateurs n'hésitèrent pas à déclarer que, si satisfaction immédiate n'était pas donnée à ce qu'il y avait de juste dans les réclamations des tisseuses, ils ne pourraient pas dissuader celles-ci de se mettre en grève. Venant d'hommes qui ne pouvaient être soupçonnés de tendances révolutionnaires, cette mise en demeure l'emporta : le dimanche soir, les chefs d'industrie cédaient. Ainsi la paix était établie et les ouvrières obtenaient gain de cause grâce à l'intelligente énergie d'un prêtre et d'un catholique éminent.

3° *Enfin l'activité des catholiques à Bergame est nettement progressiste.* — On pourrait presque dire que les catholiques de cette région ont la coquetterie du modernisme. Dans leurs institutions économiques et dans leurs divers établissements, ils adoptent les systèmes les plus récents et réputés les meilleurs. Qu'il s'agisse d'outillage agricole ou de sociétés de production, on trouve partout chez eux le souci de ne pas être en retard sur les concurrents. J'ai été particulièrement frappé de cette préoccupation en visitant les magnifiques installations de leur meunerie et de leur boulangerie coopératives, qui alimentent le tiers de la population de la ville. On ne saurait, avec la plus mauvaise volonté, les accuser d'être des retardataires.

Avec le même zèle, ils s'appliquent à répandre les meilleures méthodes de travail. C'est ainsi qu'ils ont très largement contribué à améliorer le mode de culture en usage dans la province et à développer dans leur région l'agriculture scientifique. En agissant ainsi, ils ne font que mettre à exécution le vœu émis, en 1901, par le Congrès catholique italien de Tarente. Pour faire connaître ces méthodes et procédés perfectionnés, l'Union diocésaine ne s'est point contentée

de publier quelques brochures remarquables de clarté, mais, en 1901, elle a voté un crédit de plusieurs milliers de francs pour organiser durant 1902 et 1903, dans les dix-neuf districts de la province, de petites fermes modèles qui devaient servir de champs d'expérience : les exploitants choisis recevaient, à titre gratuit, les engrais nécessaires pour leurs diverses cultures qu'ils s'engageaient à faire d'après les conseils du directeur technique de l'Union agricole bergamasque. L'organisation de ces champs d'exprérience n'a eu d'autre motif que le désir d'améliorer la culture dans la province et de servir les intérêts de *tous* les cultivateurs, sans distinction d'opinions religieuses et politiques. Ce n'est point là une œuvre de petite chapelle. On comprend dès lors que les dirigeants du mouvement catholique social soient écoutés de la population.

Le caractère progressiste de l'activité des catholiques bergamasques se révèle dans un autre fait : ceux-ci n'ont pas aeulement en vue de servir les intérêts matériels du peuple, ils se préoccupent également de ses besoins intellectuels. Il y a des gens qui se figurent avoir converti un individu parce qu'ils l'auront fait entrer dans une association confessionnelle lui procurant un bénéfice pécuniaire. Ces conversions ne durent qu'autant que la bourse du néophyte y trouve son compte. Les seules conversions solides et honorables sont celles où l'intelligence et le cœur ont reçu satisfaction : à côté de l'action sociale, il faut donc l'action intellectuelle, l'une préparant et fortifiant l'autre. Au pays bergamasque c'est bien ainsi qu'on l'a entendu.

Une des premières œuvres qui fut fondée à Bergame, ce fut la bibliothèque populaire qui, créée par les jeunes membres du cercle Saint-Louis, ne tarda pas à prospérer, mais tout le monde ne vient pas emprunter un livre : il faut donc aller trouver le lecteur chez lui. C'est là proprement l'office du journal et des publications périodiques. Il n'entre pas dans le plan de cette *chronique* de montrer tout ce que les catholiques de Bergame ont su faire pour la presse, il nous suffit de dire qu'ils ont créé un journal quotidien à cinq centimes, faisant une concurrence heureuse aux journaux non catholiques; ils publient un journal populaire hebdomadaire et une revue illustrée et populaire, le *Pro familia*, qui tire à plus de vingt mille exemplaires.

L'esprit progressiste des catholiques s'est encore affirmé par l'intérêt qu'ils portent aux questions d'enseignement populaire. C'est surtout en ce qui concerne les adultes que leur initiative est remarquable. Ils ont créé de nombreux cours du soir; en 1901, on comptait dix-sept écoles de ce genre, groupant plus de quatorze cents élèves, et, au mois d'août de cette même année, des récompenses en argent furent décernées aux sept écoles jugées les mieux tenues. Enfin, il est un fait dont l'importance n'a guère besoin d'être soulignée : la province de Bergame, *dont la population masculine*

1. Dans notre étude du *Correspondant* (p. 773) on trouvera de plus amples détails sur l'organisation de ces champs d'expérience.

compte une très forte majorité de catholiques pratiquants, est en même temps *la province italienne qui compte le moins d'« analphabeti » c'est-à-dire le moins d'illettrés*. Réponse péremptoire à ceux qui prétendent voir dans les croyances et les pratiques chrétiennes un obstacle au développement de l'instruction populaire.

*
* *

Après avoir mis en lumière deux ou trois des caractères essentiels de l'activité sociale des catholiques de Bergame, il nous paraît indispensable de jeter un rapide coup d'œil sur l'ensemble de leurs œuvres.

Nous parlerons d'abord d'une institution économique dont la création a considérablement aidé les Bergamasques, et qui, si on compare le mouvement italien au mouvement catholique social en France ou en Belgique, constitue une très heureuse originalité. Cette institution, c'est une banque populaire : *Il Piccolo Credito Bergamasco*, ou le *Petit Crédit Bergamasque*.

D'ailleurs les catholiques italiens ont, en général, compris que la puissance de l'argent devait être mise au service des associations comme à celui des particuliers. De 1880 à 1904, ils ont fondé 59 lanques qui, au 31 décembre dernier, avaient un capital atteignant presque 4 millions et demi, et des fonds de réserve dépassant 1.600.000 francs.

Le *Piccolo Credito* fut fondé à Bergame le 2 janvier 1892. Il eut des débuts très modestes. Il était institué sous forme de société anonyme et coopérative de crédit, à capital illimité. Les actions étaient de 20 francs ; on n'en avait souscrit que 2.034 et le capital versé était à peine de 23.000 francs ! Et cependant le but que se proposaient les fondateurs était des plus vastes. On en peut juger par ces deux articles des statuts :

Etendre les bénéfices du crédit aux associations de secours mutuels, aux caisses rurales et aux sociétés coopératives, ainsi qu'aux propriétaires, commerçants, ouvriers, agriculteurs et travailleurs de tous genres ; les aider à faire fructifier leurs épargnes, leur montrer les avantages de la prévoyance et de la coopération, et spécialement concourir, par la mutualité, à la préservation et au développement de la petite propriété et de la petite industrie.

La Banque accorde aux agriculteurs des prêts garantis validement et amortissables à fin de trimestre ou de semestre ; elle escompte aux associés des valeurs de change, de banque, des mémoires de travail et des factures, quand on a reconnu la solvabilité du débiteur, des mandats des administrations publiques ; elle fait aux membres des sociétés de secours mutuels de petits prêts allant de 20 à 100 francs, remboursables au mois ou à la semaine, pourvu que les emprunteurs aient obtenu la caution d'un autre membre de la société de secours mutuels ou d'un actionnaire de la Banque.

Malgré l'exiguïté des ressources financières dont ils disposaient, les

fondateurs prirent des précautions pour écarter les gros capitalistes qui eussent peut-être été tentés de faire de la spéculation et non une œuvre sociale. Ils décidèrent notamment qu'un actionnaire ne pourrait posséder plus de 100 actions, c'est-à-dire ne pourrait avoir plus de 2.000 francs en capital-actions. De plus les hautes fonctions furent déclarées gratuites. Enfin, par suite d'une série de dispositions dans le détail desquelles nous n'entrerons pas [1], le *tiers* environ des bénéfices que ferait la banque était d'avance réservé à un but éminemment social et désintéressé (fonds de pension aux employés, caisse de retraite, œuvres économiques diverses, etc.). Ce n'était point là, humainement, de quoi attirer les actionnaires. Ils vinrent cependant, et leur nombre dépasse aujourd'hui 2.200 [2]. Au 31 décembre 1903, le capital versé était de 289.980 francs et la réserve de plus de 119.000 francs. La banque avait reçu dans le courant de l'exercice pour plus de 7 millions de francs de dépôts; elle avait fait pour plus de 340.000 francs de bénéfices nets et réparti un bénéfice net de 60.000 francs; les actionnaires ont reçu 2 francs par action de 20 fr., c'est-à-dire ont touché un intérêt de 10 % ; ils ont donc été largement récompensés d'avoir collaboré à une tentative généreuse qui, cette année-ci, avait donné environ 25.000 francs à des institutions de prévoyance et à diverses autres œuvres sociales. Voilà comment les catholiques bergamasques ont su organiser une institution populaire de crédit qui a rendu de grands services aux petites bourses.

Puisque nous parlons d'institutions ayant un caractère financier, nous devons signaler les sociétés mutualistes chrétiennes qui sont extrêmement développées dans la province : au 31 décembre 1904, elles atteignaient le nombre de 117 sociétés et comptaient plus de 8.000 membres. Les mutualités se sont d'autant plus multipliées que la loi italienne n'accorde la personnalité civile à aucune association autre que les sociétés de secours mutuels. C'est même une des raisons qui expliquent la lenteur du mouvement syndical ouvrier de l'autre côté des Alpes. Les catholiques de Bergame furent donc contraints d'adopter pour leurs groupements la seule forme possible. « Et, nous déclarait M. Rezzara, nous poussons à la formation de sociétés légales ; elles sont obligées à des formalités qui sont des garanties. Nous n'avons pas peur de la loi. » Ces 117 mutualités sont surtout des groupes d'adultes, organisés dans des sociétés ouvrières. Il y a aussi une mutualité féminine qui a parfaitement réussi et plusieurs mutualités enfantines.

Parmi les autres institutions de prévoyance, une des plus originales est une caisse d'épargne d'un genre tout particulier. Chacun des adhérents — cultivateurs, artisans ou bien ouvriers — fait ses dépôts au fur et à mesure de ses rentrées d'argent. Les sommes les plus modiques sont acceptées et portent des intérêts de 4 % ; le tout est remis au dépositaire au moment du terme, de sorte que le fer-

1. Cf. *Correspondant*, *op. cit.*, p. 780 et suiv.

2. En moyenne, chaque actionnaire possède six à sept actions, c'est-à-dire a versé 120 à 140 francs; ce ne sont pas là de gros capitalistes.



mier et le travailleur urbain ont pu économiser, sou à sou, l'argent du loyer ou du fermage, et que cet argent déposé en lieu sûr leur a rapporté un bon intérêt. Pour faire apprécier les services que rend pareille institution, il nous suffit de dire qu'il y a actuellement dans le diocèse de Bergame plus de 5.000 livrets d'épargne de cette espèce.

*
* *

Les institutions dont nous venons de parler s'adressent aussi bien aux populations des campagnes qu'au peuple des villes. Voyons maintenant celles qui concernent plus particulièrement les paysans.

Celui-ci a besoin de crédit : les organismes qui distribuent le mieux ce crédit sont certainement les caisses rurales fondées sur le principe de la solidarité illimitée de tous les membres. Il y a, dans la province de Bergame, 80 caisses de ce genre fondées par les catholiques. Elles comptent environ 6.000 membres, ont reçu en 1903 pour près de 3 millions de francs de dépôt et consenti des prêts pour une somme un peu moindre.

Le bétail est une des principales richesses du paysan bergamasque. Il était donc de toute nécessité de garantir les petits propriétaires contre les risques de tout genre que courent leurs bêtes : d'où la fondation de sociétés d'assurances mutuelles contre la mortalité de la race bovine. Au 31 juillet 1904, on comptait dans la province, organisées par les catholiques, 40 sociétés de ce genre, s'étendant sur une centaine de paroisses et groupant 40.000 membres.

Dans le diocèse de Bergame, comme en plusieurs autres régions de l'Italie, la coopération de production agricole commence à prendre quelque essor. A ce point de vue, nous signalerons les « affiti collectivi » de Lallio, Sforzatica et Villasola : ce sont des exploitations rurales, faites en commun par un certain nombre de cultivateurs auxquels le *Piccolo Credito* a très obligeamment accordé les avances de fonds nécessaires. Il y a là une entreprise des plus intéressantes, jusqu'à présent couronnée de succès, et qui, suivant l'appréciation d'un témoin compétent, est « de nature à élever la condition morale et économique des travailleurs de la terre ».

Nous mentionnerons, aussi, à Sola, une laiterie coopérative, et à Medolago, une fromagerie, également coopérative, qui, en une année, a distribué 18.000 francs dans les six paroisses de la montagne où elle recrute ses adhérents. Jusqu'alors, les gens de ce pays ne tiraient pas grand profit du lait : maintenant, nombre de familles touchent, par mois, de 40 à 50 francs, et même plus. Le curé de la paroisse de Medolago est le président de la coopérative.

Enfin les catholiques ont fondé, sous le nom d'*Union agricole bergamasque*, une société qui prend en mains la défense des intérêts des populations rurales et qui, d'autre part, procure aux cultivateurs à bon compte tous les engrais, marchandises ou machines dont ils peuvent avoir besoin. Mais il est une création récente qui a rendu de grands services aux agriculteurs et qui est le résultat d'une entente

entre l'*Union agricole* et le *Piccolo Credito :* c'est l'ouverture par la Banque populaire de comptes courants spéciaux aux agriculteurs. Voici comment les choses ont été organisées. Au commencement de l'hiver, tout paysan, moyennant une caution, peut demander qu'on lui accorde un crédit de telle ou telle somme, en rapport naturellement avec les achats qu'il prévoit devoir faire et avec sa situation personnelle. Si, après examen, la demande est agréée, le cultivateur reçoit de la banque un livret avec lequel il se présentera, quand il voudra, à l'*Union agricole* ou dans une de ses succursales, pour faire ses commandes : il n'aura pas un sou à débourser, on se contentera d'inscrire sur le carnet le montant de ses achats. L'hiver suivant, sa récolte vendue, il réglera son compte à la Banque populaire ; il lui est conseillé d'ailleurs de se libérer en tout ou partie avant l'année écoulée. Grâce à cette entente entre la Banque populaire et l'*Union agricole*, les petits agriculteurs peuvent donc acheter, à de bonnes conditions, sans bourse délier, les engrais, les semences et tout ce qui est nécessaire à leur exploitation : ils ne paient que lorsqu'ils ont déjà en poche le profit de leur culture, profit d'autant plus considérable qu'ils ont pu mettre en pratique les méthodes scientifiques. Voilà ce que l'Union entre œuvres catholiques arrive à réaliser.

*
* *

L'activité des catholiques bergamasques ne s'est pas moins exercée dans les milieux urbains et n'y a pas produit de moins bons résultats.

Plus encore que le paysan, l'ouvrier a besoin qu'on l'aide à mettre quelque argent en réserve et qu'en certains cas, on lui assure un appui financier. On n'y a pas manqué à Bergame. C'est, d'abord, au cercle Saint-Joseph qu'a été organisée une « caisse de prêts sur l'honneur », ouverte aux seuls membres de cette association. En dix ans, on accorda 2.920 prêts au taux de 5 % et pour la somme globale de 104.650 francs : ce qui donne pour chaque prêt une moyenne de 35 francs. Ces avances étaient consenties sur la simple signature de l'emprunteur, pour la durée maximum de six mois, sans faculté de renouvellement, mais avec possibilité de se libérer par fractions.

La tentative était intéressante. M. Rezzara voulut la généraliser en établissant, il y a deux ans, des « caisses ouvrières ou populaires » sur le modèle des caisses établies par Mgr Cerutti en Vénétie. Ces institutions ont une organisation assez curieuse : elle est basée sur le double principe de l'épargne obligatoire et de la solidarité illimitée pour les prêts. Tout adhérent est tenu, en effet, de verser, chaque semaine, une somme minimum fixée par les statuts ; il va sans dire qu'il peut apporter une somme supérieure. Puis, quand ces dépôts ont atteint un certain chiffre, il est en droit de solliciter et d'obtenir un prêt dont le montant pourra dépasser, d'un cinquième à un tiers, le total des dépôts qu'il a faits jusqu'alors. C'est ici qu'intervient le principe de la solidarité entre les membres : tous les associés

répondent pour le surplus des prêts non couverts par les dépôts antérieurs. Ainsi comprise, cette institution de crédit et d'épargne populaires a rapidement prospéré dans le diocèse de Bergame et, aujourd'hui, on y compte une soixantaine de caisses de ce genre.

Les dirigeants du mouvement catholique se préoccupent d'améliorer les conditions de la vie matérielle des travailleurs urbains. C'est dans ce but qu'ils ont fondé, il y a quelque douze ans, une boulangerie coopérative. Les boulangers de Bergame doivent se repentir maintenant de la maladroite âpreté dont ils firent preuve en juillet 1894. La récolte avait été extrêmement abondante, le cours du blé et de la farine avaient baissé dans de très fortes proportions, et, néanmoins, le kilogramme de pain continuait à se vendre 38 centimes, ce qui était un prix excessif pour la région. Trois catholiques résolurent de venir en aide aux pauvres gens et, après bien des efforts [1], parvinrent à fonder et à faire réussir une coopérative de panification qui fit descendre le pain à un taux raisonnable. Mais ils ne tardèrent pas à reconnaître que, pour être maîtres du prix du pain, il leur fallait être indépendants de la meunerie et avoir un moulin coopératif. Depuis 1900, ils en possèdent un admirablement installé. Les deux établissements sont en pleine prospérité : la boulangerie fabrique, en moyenne, 20 quintaux de pain par jour, et, chaque jour aussi, le moulin travaille environ 60 quintaux de blé et 130 quintaux de maïs.

Pour ne rien oublier de caractéristique, nous devons dire quelques mots du Secrétariat du peuple et des Cuisines économiques.

La première institution fonctionne comme un secrétariat français, rendant aux travailleurs des services de toute sorte (placement, conseils juridiques, etc.); mais le secrétariat bergamasque s'occupe tout spécialement des questions concernant les émigrants, si nombreux au delà des Alpes.

Les cuisines économiques répondent à un besoin particulier à la région. La très mauvaise alimentation de la population pauvre a eu pour conséquence le développement d'une terrible maladie, la pellagre qui se termine par la folie. Pour combattre la pellagre, rien ne vaut l'amélioration de la nourriture : au maïs d'assez mauvaise qualité qui fait le fond de l'alimentation populaire, il faut substituer des matières plus riches en principes nutritifs. C'est ce que les catholiques ont fait avec les quatre-vingts « cuisines économiques » qu'ils ont organisées dans le diocèse. Les *cuisines* ne distribuent que de la soupe, mais — nous l'affirmons en connaissance de cause — son goût est des plus appétissants et elle nous a paru nourrissante. Elle n'est donnée gratuitement qu'aux indigents ; les autres personnes la paient au prix très réduit de 10 centimes le litre. En dix ans, on a distribué plus de 2 millions de litres : le nombre des amateurs dit la qualité du pot-au-feu. Il a été officiellement constaté qu'en plusieurs districts, cette meilleure alimentation avait largement contribué à enrayer les progrès de l'épouvantable pellagre.

1 Cf. *Correspondant, loc. cit.*, p. 790.

Mais le génie pratique des catholiques de Bergame a organisé l'œuvre de telle sorte que son administration ne coûtant rien et les frais étant couverts par le prix de vente des portions, le comité a pu économiser environ une dizaine de mille francs, provenant des dons et souscriptions. Il a été décidé que cette somme serait consacrée aux habitations ouvrières dont l'Union diocésaine entreprend la construction avec 100.000 francs que lui avance la banque du *Piccolo Credito*.

Toutes ces institutions, dont nous venons de marquer les grandes lignes, sont intimement unies. Mais, pour rendre plus facile et plus manifeste aussi cette cohésion de toutes les organisations catholiques, l'Union diocésaine fait actuellement construire, sur une des grandes avenues de la ville de Bergame, un véritable palais. Ce sera la *Casa del popolo — la Maison du peuple* — où se trouveront bientôt réunies toutes les œuvres sociales qui ont fait du diocèse de Bergame le pays peut-être le plus riche en organisations populaires d'assistance, de prévoyance et d'enseignement.

MAX TURMANN.

L'Enseignement Apologétique

Nous avons plaisir à signaler à nos lecteurs un certain nombre de centres d'enseignement apologétique; ils pourront profiter de ces indications, les uns en allant écouter certaines des conférences signalées, d'autres en pensant à réaliser chez eux ce qu'ils voient réussir ailleurs, tous en puisant l'impression réconfortante « qu'il se fait quelque chose » pour l'œuvre dont ils sentent le suprême intérêt.

A Paris, l'Institut Catholique a repris l'enseignement apologétique qui avait été inauguré avec tant de succès il y a deux ans et qui a donné naissance aux volumes si utiles de M. Baudrillart sur le *Protestantisme et la Renaissance*, de M. P. Allard, *Dix leçons sur le Martyre*, et de M. de Lapparent, *Science et Apologétique*.

Cette année s'ouvre par une série de onze leçons données par M. Peillaube (les lundis à 5 h. 1/4, dans l'amphithéâtre de la rue d'Assas), sur la vie intérieure en face du matérialisme contemporain. Dans ses deux premières conférences, le directeur de la *Revue de Philosophie* a montré l'existence et l'autonomie de ce monde intérieur de la vie intellectuelle, affective et religieuse, qui demeure irréductible à ce mélange de quantité et de qualité qui est étendu, se meut dans l'espace et qui est notre notion de matière. A la façon dont les problèmes sont abordés et résolus, on sent la maîtrise d'un esprit qui, à la force que donne la tradition, joint tout l'apport des méthodes scientifiques connues et pratiquées, non moins que des théories les plus récentes suivies avec un intérêt sympathique.

Non loin de l'Institut Catholique, 6, rue de Furstenberg, à l'ombre du vieux clocher de Saint-Germain-des-Prés, à la limite du quartier des Ecoles et du faubourg Saint-Germain, les dimanches d'hiver à 9 h. 45, M. l'abbé G. Picard, aumônier au lycée Louis-le-Grand, intéresse un public d'hommes d'études, professeurs de lycées, élèves de l'Ecole normale supérieure, ou Ecole polytechnique, et aussi d'hommes et même de femmes du monde, croyants ou non croyants, à l'exposé de quelqu'un des traités de la théologie catholique — cette année de celui de l'Incarnation. Formé à l'école d'un des fondateurs de la science sociale, dont il garde le culte et l'esprit, M. l'abbé Picard tire de la confrontation des énoncés de la foi catholique avec les faits directement observables l'originalité puissante et la force probante de son enseignement.

Le besoin d'un enseignement religieux et apologétique, ceux-là l'éprouvent expérimentalement qui se sont donné la mission d'exercer une action sociale et morale sur les classes populaires et de les élever à un plus haut degré de vie. Aussi l'activité toujours en éveil des membres du *Sillon* s'est-elle tournée de ce côté, et l'on a prié notre directeur, M. l'abbé Désers, curé de Saint-Vincent de Paul, de donner le soir à 8 h. 1/2, au siège central du *Sillon*, 34, boulevard Raspail, une série de conférences religieuses, réservées aux hommes. Ces conférences portent sur les sujets suivants :

1° La foi et ses conditions (Vendredi 17 novembre) ;
2° Les sources de notre foi (Vendredi 24 novembre) ;
3° L'Eglise gardienne de la foi (1er décembre) ;
4° L'Eglise et l'Etat (8 décembre).

Nous publierons prochainement la première de ces conférences.

Mais ce n'est pas seulement à Paris, c'est également en province que se donne l'enseignement apologétique ; signalons aujourd'hui les très heureuses tentatives en ce genre faites à Reims et à Orléans.

Les « conférences religieuses » de Reims s'adressent aux dames et jeunes filles catholiques, mais entreprise toute de loyauté en même temps que de conviction, elles s'ouvrent aussi très largement « à celles « qui, dans la sincérité de leur conscience, hésiteraient malheureuse- « ment à se donner encore ce nom, ou plus malheureusement encore « l'auraient répudié ». Le programme général comprend des conférences d'un caractère théologique, comme celle de M. l'abbé Landrieux, « Autour de la foi » (27 nov.), ou encore celles de M. l'abbé Béguin, « un monde mystérieux : l'âme d'un croyant » (21 févr.), « le miracle : sa possibilité, sa constatation, sa valeur démonstrative » (8 déc.) ; d'autres enfin d'un caractère philosophique, telles celles de M. l'abbé A. Lamy, sur « la philosophie religieuse contemporaine » (24 et 31 janv.) ; d'autres d'un caractère scientifique, celles de M. l'abbé Brouet, sur les origines de la matière, de la vie, de l'humanité (13 déc. et 14 févr.) ; d'autres enfin, d'un caractère plutôt social, comme celles de M. l'abbé Andrieux, sur « l'anticléricalisme contemporain » (20 déc., 7 fév.).

A Orléans, dans la paroisse si vivante de Saint-Paterne, c'est une véritable université qui, sous le nom de « Cours Saint-Charles », distri-

bue aux femmes et aux jeunes filles du monde l'enseignement supérieur de la religion, grâce au concours de professeurs des deux petits séminaires de la Chapelle et de Sainte-Croix, MM. Lemoine, Maillard, Jauch, Melot et Martin. Un enseignement étendu et bien approprié est donné du dogme et de l'apologétique, de l'histoire ecclésiastique, de la littérature, des sciences et de l'art religieux (peinture et musique).

Les femmes catholiques qui auront été à telles écoles, et que des publications faites pour elles et comme sont *La Femme contemporaine* ou *La Jeune Fille contemporaine* par exemple, tiendront au courant du mouvement des idées, pourront vraiment élever cet art si français et si féminin de la conversation, à la hauteur d'un véritable et fécond apostolat.

Revue des Revues

ANNALES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE. — Novembre 1905. — L. Birot : *Le rôle de la philosophie religieuse au temps présent* (2e article). — P. Duhem : *Physique de croyant* (2e article). — H. Brémond : *La première conversion de Newman*. — Bernard de Sailly : *Les « Ingrédients » de la philosophie de l'action*. — L. Laberthonnière : *De l'utilisation de la psychologie expérimentale en éducation*.

LA QUINZAINE. — 16 novembre 1905 — Max Turmann : *Les œuvres d'éducation populaire : leur état actuel*. Notre collaborateur étudie, d'après les statistiques officielles, les progrès accomplis en ces dernières années par les œuvres laïques. Il montre aussi les développements considérables de nos œuvres de jeunesse catholiques, tant au point de vue du nombre qu'à celui de l'organisation intérieure. — Comte du Plessis : *La beauté chrétienne en littérature*. A noter les pages 178-184, sur le renouveau de l'inspiration religieuse dans la littérature contemporaine. « Ceux-là mêmes qui ne partagent pas tout à fait nos croyances en remplissent leurs ouvrages et contribuent à préparer la formation d'une littérature chrétienne. » — George Fonsegrive : *Le social et le moral*.

LA REVUE DE NEW-YORK (The New-York Review). — N° 3. Oct.-nov. 1905. — William L. Sullivan : *Catholicisme et vie américaine* (Catholicity and some Elements in Our National Life). — George Tyrrell : *La vue dogmatique de l'histoire* (The « Dogmatic » Reading of History). — Francis E. Gigot : *L'autorité d'Isaïe, XL-XLVI* (2e article). — Albert Raynaud *Religion sociale et religion individuelle : une synthèse*. — Edward S. Hanna : *La science humaine du Christ* (1er article). — Walter Mac Donald : *La science nouvelle*

et l'ancienne philosophie. — JOSEPH TURMEL : *Saint Justin : Etude patristique* (2e article). — FRANCIS E. GIGOT : *Etudes sur les Synoptiques* (III).

REVUE DU CLERGÉ FRANÇAIS. — 15 novembre 1905. — H. LESÈTRE : *Voir clair et dire vrai.* Notre directeur montre en quelques pages la nécessité qui s'impose à tout prêtre de donner un enseignement religieux qui soit vraiment selon l'esprit de l'Evangile et la foi de l'Eglise. — ... « Ce n'est pas à dire que la vieille doc-« trine ne soit pas capable de rajeunissement dans la manière dont « elle est présentée. Tout au contraire : *non nova,* sans doute « puisque le dogme est immuable, *sed nove,* c'est-à-dire en adaptant « la forme dont on le revêt aux besoins des intelligences auxquelles « on s'adresse. Mais cette adaptation suppose deux conditions : la « première, c'est qu'on possède suffisamment la doctrine pour « n'en rien sacrifier d'essentiel; la seconde, c'est qu'on se soit « livré à un travail persévérant pour trouver les équivalents bien « français, bien intelligibles et bien à la portée d'un auditoire, des « idées théologiques formulées dans la langue de l'Eglise. On en « conviendra pour voir clair et dire vrai en matière dogmatique, « pour transmettre la vérité religieuse avec ses nuances, les pré-« cisions qu'elle exige, la mesure exacte dans laquelle elle s'im-« pose à la foi, pour la rendre vivante, intéressante et profitable à « toutes les intelligences, il faut un travail continu. C'est un des « plus importants labeurs du prêtre de paroisse... » « Pendant « qu'ils s'occupaient à toutes sortes de fondations, les catholiques « ont laissé leurs adversaires s'emparer de l'opinion au moyen de « la presse, et maintenant cette opinion ne sait plus s'émouvoir « d'aucun attentat. Il y a là toute une œuvre d'évangélisation à « reprendre. C'est par la parole et la presse que de nouveaux « apôtres doivent attaquer les masses et changer leurs idées. Aux « prêtres donc de se préparer à reconquérir ce qui a été perdu; à « eux de se faire des armes pour assurer cette conquête ; à eux de « se rendre assez maîtres de la vérité évangélique pour la faire « accepter, estimer, aimer et pratiquer par leurs contemporains. » — P. CRUVEILHIER : *L'inerrance de la Bible.* Etude des principes posés jadis sur la question par le P. de Hummelauer. Il en sera rendu compte dans notre prochaine chronique biblique. — F. DUBOIS : *Chronique du mouvement théologique ;* sur le développement du dogme à propos de plusieurs livres récemment parus (P. Batiffol, J. Rivière, J. Turmel).

Bibliographie

LIVRES NOUVEAUX INTÉRESSANT L'APOLOGÉTIQUE

BAINVEL. — *De magisterio vivo et traditione.* Cours professé à l'Institut catholique de Paris en 1904-1905. In-8°. Paris, Beauchesne, 1905. Prix : 3 francs.

BAREILLE (G.). — *Le Catéchisme* ou *l'enseignement de la doctrine chrétienne.* Explication nouvelle, d'après les données les plus récentes de l'exégèse, de l'histoire, de la critique et de la science, pour répondre aux exigences de la pensée contemporaine et aux besoins de notre époque. 9 vol. in-8° de 500 pages. Prix : 45 francs. Sept volumes seulement ont paru. Soubiron, éditeur, à Montréjeau, Haute-Garonne.

BANCAL. — *Education morale.* In-16. Paris, Hachette, 1905.

BERTHELOT. — *Science et Libre Pensée.* In-8°. Paris, Calmann-Lévy, 1905. Le nom de l'auteur indique le sens de l'ouvrage.

DÉSERS (L.). — *La morale dans ses principes.* Conférences d'apologétique prêchées à Saint-Vincent-de-Paul. In-18. Paris, Poussielgue, 1905.

FONSEGRIVE (G.). — *Catholicisme et Libre Pensée.* In-16. 63 pages. Paris, Bloud, 1905. Collection *Science et Religion.*

KURTH (G.). — *Qu'est-ce que le moyen âge?* In-16, 63 pages. Paris, Bloud, 1905. Collection *Science et Religion.*

LAGUIER (L.). — *La méthode apologétique des Pères dans les trois premiers siècles.* In-16, 64 pages. Paris, Bloud, 1905. Collection *Science et Religion.*

NEWMAN. — *La foi et la raison.* Six discours empruntés aux discours universitaires d'Oxford. Traduction de R. Saleilles ; introduction par M. Dimnet. In-12. Paris, Lethielleux, 1905.

PICARD (Louis), du diocèse de Lyon. — *La transcendance de Jésus-Christ.* Tome I : La vie et la psychologie de Jésus-Christ. Tome II : La prédication du « Royaume de Dieu » et la fondation de l'Eglise. 2 vol. in-8°. Paris, Plon-Nourrit, 1905. Prix : 15 francs.

SORTAIS (G.). — *La Providence et le miracle.* In-18. Paris, Beauchesne, 1905.

— *Le Procès de Galilée.* Etude historique et doctrinale. In-16. Paris, Bloud, 1905. Collection *Science et Religion.*

VIAL. — *Les erreurs de la Science.* In-18. Paris, Hachette.

WILMERS. — *Précis de la doctrine catholique.* Nouvelle édition. In-8°, Tours, Mame, 1905.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

Paris. — Imprimerie F. Levé, rue Cassette, 17.

1re Année N° 6 15 Décembre 1905

REVUE PRATIQUE
D'APOLOGÉTIQUE

Apologétique

ÉVANGILES CANONIQUES
ET
ÉVANGILES APOCRYPHES

(*Suite.*)

L'idée qui a influé d'une manière principale sur la composition de ces écrits est celle de la divinité du Sauveur dès sa naissance. Jésusenfant est Dieu : c'est pourquoi l'on prétend entourer son berceau de merveilles. A l'instant où il va naître, tout est en suspens dans la nature : le ciel devient immobile, les oiseaux s'arrêtent au milieu de leur vol, des ouvriers qui prennent leur nourriture restent la main étendue, le berger garde en l'air le bâton dont il veut frapper ses brebis, tandis que celles-ci suspendent leur marche (*Protév. de Jacques*, ch. XVIII). Dès que la bienheureuse Marie a pénétré dans la grotte souterraine, où elle doit mettre au monde Jésus, une vive clarté chasse les ténèbres et ne cesse point de briller jusque durant la nuit (*Pseudo-Matth.*, ch. XIII). A l'apparition du Sauveur, la lumière devient si vive que l'œil ne peut la contempler (*Protév.*, ch. XIX). Aussitôt né, Jésus se tient debout sur ses pieds, et les anges l'adorent, en

chantant le *Gloria in excelsis* (*Pseudo-Matth.*, ch. XIII). De son berceau, l'Enfant dit à sa Mère : « Moi que tu as enfanté, je suis Jésus, le Fils de Dieu, le Verbe, ainsi que te l'a annoncé l'ange Gabriel, et mon Père m'a envoyé pour le salut du monde » (*Evangile arabe de l'enfance*, ch. I).

La même préoccupation fait multiplier autour de lui les merveilles, durant l'exil en Egypte. Les animaux du désert, les idoles des temples, tout rend témoignage à la présence du Fils de Dieu. Un jour, la Sainte Famille se repose auprès d'une caverne; soudain de l'antre sort une troupe de dragons : l'Enfant Jésus descend des bras de sa Mère et se dresse devant les monstres, qui l'adorent et s'enfuient; c'était, dit le narrateur, afin que fût accomplie la parole du psalmiste : « Louez le Seigneur du sein de la terre, dragons et tous les abîmes. » A ses parents effrayés : « N'ayez crainte ! dit Jésus : vous me voyez un enfant, mais j'ai été parfait de toute éternité » (*Pseudo-Matth.*, ch. XVIII). Plus loin, ce sont les lions et les léopards qui l'adorent et qui escortent la Sainte Famille, en lui montrant le chemin; les lions marchent de compagnie avec les bêtes de somme qui portent les bagages, et les loups avec les brebis qui ont été emmenées de Judée; ainsi s'accomplissait la parole du prophète : « Les loups paîtront avec les agneaux; le lion et le bœuf mangeront la paille ensemble » (ch. XIX). Une autre fois que la Sainte Famille, ne trouvant d'abri nulle part, voulut se réfugier dans un temple, où étaient honorées trois cent cinquante-cinq idoles, Marie n'a pas plus tôt franchi le seuil avec l'Enfant que toutes les idoles s'abattent et se brisent, en accomplissement de la prophétie d'Isaïe : « Voici que le Seigneur viendra sur une nuée légère et entrera en Egypte; à sa vue seront ébranlés tous les ouvrages des mains des Egyptiens » (ch. XXII, XXIII; *Evangile arabe*, ch. X).

La divinité de Jésus Enfant n'est pas seulement attestée par les animaux et les idoles qui lui rendent hommage; elle est encore manifestée par les nombreux miracles qu'il sème sous ses pas. D'après l'*Evangile arabe de l'enfance*, un prêtre qui desservait le temple d'une idole fameuse, également renversée à l'approche de Jésus, avait un fils

possédé d'une multitude de démons; l'enfant fut délivré en posant sur sa tête les langes du Seigneur que Marie venait de laver (ch. XI). Diverses possédées sont pareillement guéries en prenant l'Enfant Jésus dans leurs bras et le couvrant de baisers. Détail plus que grotesque, un jeune homme, que des sorciers ont changé en mulet, recouvre sa forme première aussitôt que Marie a placé sur son dos l'Enfant-Dieu (ch. XX-XXII).

La vie cachée de Jésus, après le retour d'Egypte, est illustrée d'une manière semblable, parfois grossière, souvent puérile, toujours fantaisiste. Ainsi, l'*Evangile arabe* contient, pour cette époque, force histoires de malades guéris par l'eau dans laquelle avait été baigné le Sauveur, ou de possédés délivrés de leurs maléfices par un morceau de ses langes (ch. XXVII-XXXIV). Dans cet évangile, les histoires se déroulent à la façon des contes des *Mille et une nuits :* il y est question de sortilèges et de dragons (ch. XXXIV); on y voit figurer des princes et des princesses (ch. XVIII, XXXII); l'histoire finit parfois par un mariage, ou par un grand festin (ch. XVIII, XXII).

Le même évangile, avec celui du *Pseudo-Matthieu* et celui de *Thomas*, qui paraît être leur source première, rapporte également de nombreux traits, plus ou moins bizarres, où Jésus est censé avoir montré, durant son enfance, sa science divine et son pouvoir surhumain. A quatre ans, il joue en compagnie d'enfants de son âge; avec de la boue, il forme sept petits bassins qui communiquent entre eux par des canaux; un de ses compagnons de jeux obstrue les rigoles : Jésus le frappe de mort, puis le ressuscite pour ne pas créer d'embarras à ses parents. Un autre enfant détruit ses bassins; Jésus le condamne à se dessécher lui-même et à périr. De la même boue, il fabrique ensuite douze oiseaux; or c'était jour de sabbat; on s'en plaint à Joseph : pour toute réponse, Jésus commande aux oiseaux de voler, et ils s'envolent (*Evang. de Thomas*, ch. II, III; *Pseudo-Matth.*, ch. XXVI-XXVIII; *Evang. arabe*, ch. XLVI). Un jour, en courant, un enfant le heurte avec violence; Jésus le fait tomber mort sur-le-champ, puis consent à le ressusciter en le tirant par l'oreille (ch. II; ch. XXIX; ch. XLVII). Une autre fois, un de ses compagnons de jeu tombe du haut

d'une terrasse et est relevé mort; on accuse Jésus; l'Enfant-Dieu le ressuscite, pour lui faire rendre témoignage de son innocence (ch. IX; ch. XXXII; ch. XLIV). Agé de six ans, il est envoyé par sa mère à la fontaine : il casse sa cruche, et rapporte l'eau dans son manteau (ch. XI ; ch. XXXIII ; ch. XLV). Joseph est-il dans l'embarras, pour une pièce de bois pas assez large ou pas assez longue, Jésus l'amène à la dimension voulue, en y étendant la main. C'est ainsi qu'il élargit le trône commandé par le roi de Jérusalem (!), et que son père avait fait trop étroit (*Pseudo-Matth.*, ch. XXXVII; *Evang. arabe*, ch. XXXIX). Jésus va à l'école ; il sait les lettres de l'alphabet, avant que son maître Zachée ne les lui apprenne; il l'embarrasse lui-même par ses questions sur la forme ou les sens cachés de la lettre A (*Evang. de Thomas*, ch. VI; *Pseudo-Matth.*, ch. XXXI; *Evang. arabe*, ch. XLVIII). Enfin, dans sa visite au temple, à l'âge de douze ans, Jésus stupéfie les docteurs de la loi en les questionnant sur l'Ecriture, ou même en leur exposant les secrets des sciences naturelles, de la physique, de la médecine et de l'astronomie (*Evang. arabe,* ch. L-LII).

C'est la même préoccupation qui se constate dans l'*Evangile de Nicodème*, racontant les derniers jours du Sauveur, et qui lui fait inventer, dès qu'il abandonne les données canoniques, les miracles les plus extravagants. Jésus entre chez Pilate; les images qui surmontent les enseignes s'inclinent d'elles-mêmes et adorent l'Homme-Dieu. Les Juifs incriminent les porte-drapeaux. Sur l'invitation du gouverneur, ils choisissent douze hommes robustes, à qui ils remettent les enseignes, avec menace de mort si elles viennent encore à s'incliner; malgré tout, quand Jésus passe, les enseignes s'inclinent à nouveau et l'adorent (ch. I).

A la divinité du Sauveur se rattachent étroitement la transcendance de sa Mère et sa virginité incomparable. Or l'idée de la grandeur de Marie se retrouve également dans l'inspiration des évangiles apocryphes.

L'on travaille, tout d'abord, à mettre en relief l'idée de sa virginité, transmise par les historiens sacrés. Marie est vierge dans la conception de Jésus : il en faut une constatation publique, et l'on invente l'épreuve des eaux amères. Marie et Joseph, cités dans le temple,

devant les prêtres et tout le peuple d'Israël, boivent l'un après l'autre l'eau de l'épreuve du Seigneur, puis sept fois font le tour de l'autel : aucun signe de péché n'apparaît sur leur visage, ce qui excite l'admiration de toute l'assistance (*Protévangile,* ch. XVI; *Pseudo-Matthieu*, ch. XII). Marie est également vierge dans l'enfantement du Sauveur : pour faire dûment constater le miracle, on imagine la présence et la curiosité indiscrète des sages-femmes, Zélémi et Salomé (ch. XIX; ch. XIII). Vierge dans sa conception et dans son enfantement, Marie a dû le rester toujours : les frères de Jésus, mentionnés dans les Evangiles, ne sont donc point les fils de Marie; sans doute sont-ils les fils de Joseph. De là, le mythe de Joseph veuf avec enfants, lors de son mariage avec Marie. L'*Histoire de Joseph le charpentier* lui fait épouser la Mère de Jésus à l'âge de quatre-vingt-dix ans, après quarante-neuf ans d'un premier mariage et un veuvage d'un an (ch. XIV). Le *Protévangile de Jacques* (ch. IX) et l'*Evangile du Pseudo-Matthieu* (ch. VIII) désignent les fils du premier mariage de Joseph par les noms que les canoniques donnent aux frères du Sauveur : Jacques, Joseph, Jude et Simon (cf. *Evangile de Thomas*, ch. XVI). Ils étaient bien issus d'une union antérieure, puisqu'ils accompagnent Joseph à Bethléem, lors de la naissance de Jésus (*Protévangile*, ch. XVIII).

L'auréole qui s'attache au nom de la Mère de Dieu fait également apparaître son enfance dans un décor de miracles, et environne de prodiges son bienheureux trépas. Le livre du *Passage de Marie* suppose qu'en réponse aux prières de la Vierge, les apôtres sont convoqués à son lit de mort, à Bethléem. Jean est transporté d'Asie sur une nuée; dans un tourbillon, l'Esprit-Saint amène Pierre de Rome, Paul de Tibérias, Thomas des extrémités de l'Inde, Jacques de Jérusalem. Les apôtres trépassés sont réveillés de leur tombe. Bientôt le bruit se répand que de nombreux malades sont guéris au contact des murs qui abritent la Mère de Jésus. Les Juifs demandent au procurateur de chasser du pays cette femme; on envoie des soldats; les apôtres quittent la maison, en emportant le lit de la sainte mourante : ils sont transportés par enchantement à la maison

de Notre-Dame à Jérusalem. Les Juifs veulent brûler la demeure ; ils sont eux-mêmes consumés en grand nombre par un feu divin qu'allument les anges. Enfin, pendant que les apôtres chantent des hymnes, auxquels les esprits célestes répondent par *Alleluia*, l'âme pure de Marie monte au ciel. A ce moment, Jephonias pose les mains sur la couche funèbre ; d'un glaive de feu un ange lui coupe les deux bras, qui restent fixés au lit, détachés des épaules ; une prière de saint Pierre obtient qu'ils soient remis en place.

Mêmes conceptions tendancieuses au sujet de la mort de Joseph. On se demande comment Jésus a pu permettre le trépas de son père nourricier, au lieu de le rendre immortel comme Elie et Enoch (*Histoire de Joseph le charpentier*, ch. xxx). On en donne la raison en de longs discours où le Sauveur expose à ses disciples la nécessité providentielle de la mort (ch. xxviii, xxxi). Du moins, Joseph meurt-il très âgé, à cent onze ans, sans aucune infirmité, ayant conservé la lucidité parfaite de son esprit, toute la vigueur de ses membres, la finesse de sa vue, l'intégrité de ses dents (ch. x). Rien d'ailleurs de plus fantastique que le récit de ses derniers instants et de ses suprêmes entretiens avec Jésus. Au moment de sa mort, les anges Michel et Gabriel viennent prendre son âme, la plier (!) dans un linceul éclatant, pour la protéger contre les esprits de ténèbres, qui voudraient lui barrer la route et l'empêcher de gagner la demeure des justes (ch. xxii). On vient ensevelir son corps ; impossible de détacher son linceul ; il a pris la rigidité du fer, et l'on n'y trouve aucune couture qui en indique les extrémités (ch. xxvii).

Enfin, même déploiement d'imagination dans la solution donnée à divers problèmes secondaires. Comment Jean-Baptiste a-t-il échappé au massacre des Innocents ? Le *Protévangile de Jacques* montre Elisabeth fuyant avec son enfant dans la montagne, et la montagne s'entr'ouvrant pour les recevoir et les dérober aux émissaires d'Hérode (ch. xxii). Quel est ce Zacharie qui, au dire du Sauveur, a été tué par les Juifs entre le vestibule et l'autel ? On y retrouve le nom du père de Jean-Baptiste, et l'on associe l'idée de son meurtre avec celle de la préservation du

précurseur, lors du massacre des Innocents : Hérode envoie demander à Zacharie de lui révéler, sous peine de mort, l'asile de son fils ; Zacharie se déclare prêt à mourir comme martyr de son Dieu ; on le met à mort près de la balustrade de l'autel ; lorsque les prêtres entrent pour le sacrifice, les lambris du temple poussent des hurlements ; ils sont fendus depuis le haut jusqu'au bas ; on ne trouve point le corps du saint vieillard, mais son sang est resté au milieu du temple, solide comme la pierre (ch. XXIII, XXIV).

Telle est la manière des évangiles apocryphes : ils dépendent presque uniquement de préoccupations religieuses, qui ont sollicité l'imagination et inspiré ses multiples fantaisies. Il est impossible de n'être pas frappé du contraste qu'offrent, à ce point de vue, ces diverses productions avec les Evangiles canoniques. Strauss avait prétendu que nos quatre Evangiles étaient le produit du *mythe*, c'est-à-dire de la fiction naïve des premiers âges chrétiens, traduisant en des récits légendaires leurs idées religieuses et leurs aspirations mystiques. Or, c'est dans les apocryphes que nous trouvons clairement cette expression mythique des croyances nouvelles, des conceptions religieuses récentes ; et la manière dont cette influence a marqué son empreinte dans ces écrits, le genre des récits imaginaires auxquels elle a donné lieu, font ressortir d'une façon remarquable à quel point les Evangiles canoniques en sont exempts.

Examinons tout d'abord la dépendance de l'une et l'autre classe d'écrits vis-à-vis de la croyance en la divinité de Jésus. Cette croyance, certes, était déjà très ferme et très vivante dans l'Eglise, à l'époque où furent composés les Evangiles synoptiques : témoins les Epîtres de saint Paul, où se reflète non seulement la christologie personnelle de l'Apôtre, mais encore celle de l'Eglise contemporaine, pour les vingt ou trente années qui suivirent la mort du Sauveur. Or, il suffit de mettre les Evangiles synoptiques en regard des apocryphes, pour constater combien différemment ils accusent la divinité du Christ Jésus, combien autrement la manifestation de son origine divine, de sa puissance et de sa science surnaturelles. Ce contraste est particulièrement

saillant, lorsqu'on établit la comparaison sur les parties de la vie du Sauveur que les apocryphes traitent parallèlement aux Evangiles canoniques, avec la prétention de compléter leurs informations.

Prenons les récits de la nativité de Jésus. Saint Matthieu et saint Luc entourent, eux aussi, de miracles le berceau du Sauveur : ce sont des événements tout divins qui précèdent et qui suivent la naissance de Jean-Baptiste ; étonnantes, les manifestations angéliques à Marie, à Joseph, aux bergers ; merveilleuse, l'étoile qui amène les mages auprès de l'Enfant-Dieu. Mais quelle différence entre ces phénomènes surnaturels et les prodiges que supposent les apocryphes ! Les faits miraculeux racontés par les deux écrivains sacrés sont tels qu'on est en droit de les attendre, si vraiment Jésus est bien, dès sa naissance, le Christ, Fils de Dieu. Ils font partie de la manifestation extraordinaire qui doit se faire de Jésus Messie, ils préparent les miracles de sa vie publique et forment comme le prélude naturel de cette théophanie prodigieuse qui fut un fait de l'histoire. Comme d'ailleurs la manifestation des derniers jours, celle de Bethléem n'est pas sans être entourée d'ombre et de mystère : c'est le même mélange exquis de déclarations expresses et de réserve, de lumière éclatante et d'obscurité, qui convenait au dessein providentiel de la révélation du Fils de Dieu. Si des concerts angéliques se font entendre à sa naissance, Jésus est, d'autre part, représenté faible enfant, enveloppé de langes, couché dans une crèche. en un coin retiré, comme méconnu et repoussé du monde, ses parents n'ayant pu trouver place au caravansérail de Bethléem. Si une étoile merveilleuse amène auprès de lui des mages de l'Orient, par contre il est à la merci de la colère d'Hérode, il faut qu'en hâte Joseph se lève de nuit pour le soustraire au danger par l'exil.

Trouverions-nous ces traits étonnants d'humilité en nos relations canoniques, si saint Matthieu ou saint Luc avaient écrit sous les mêmes influences qui ont inspiré les auteurs des apocryphes ? Ceux-ci sans doute ne peuvent supprimer les traits rapportés par leurs devanciers, mais, on peut le dire à coup sûr, jamais ils n'auraient songé à les insérer d'eux-mêmes ; et la preuve, c'est qu'ils n'y ajoutent abso-

lument rien du même genre, et que tout ce qu'ils tirent de leur fond est au contraire pour grandir Jésus et faire éclater sa divinité. Cela paraît bien garantir que les auteurs synoptiques n'ont point composé sous l'influence de ces préoccupations doctrinales, et qu'ils n'ont point traduit leurs croyances personnelles en des récits de leur invention. Ils n'ont pas exprimé davantage la manière dont l'Eglise primitive se serait imaginé la naissance du Sauveur, car, étant donnée la croyance de cette même Eglise en la transcendance du Christ, divinisé en la gloire céleste, on peut croire qu'elle se serait représenté sa naissance de toute autre façon. Mais, si les écrivains synoptiques n'ont consigné ni leurs idées personnelles, ni celles de l'Eglise des premiers jours, ils sont donc rapporteurs fidèles de la réalité. Et, s'ils tiennent de l'histoire les traits d'humilité dont ils marquent à son début la vie de l'Enfant-Dieu, n'est-ce pas une garantie positive qu'ils n'empruntent pas davantage au mythe les traits qui tendent à le manifester et à le glorifier ?

Quel contraste d'ailleurs entre les incidents miraculeux que suggère aux apocryphes leur préoccupation de relever le divin Enfant, et ceux que rapportent nos Evangiles canoniques ! Ce que les premiers présentent d'exagéré, d'invraisemblable et de faux, fait bien ressortir ce que ceux-ci offrent de simple, de noble, de parfaitement digne de la sublime réalité. Ce ne sont certes pas nos deux synoptiques qui songent à représenter tous les êtres immobilisés à la naissance de leur Créateur, Jésus lui-même, dès ses premiers instants, se tenant debout devant les anges qui l'adorent, ou déclarant à sa Mère qu'il est le Fils de Dieu et le Verbe incarné.

Si nous passons aux récits de l'exil en Egypte et du séjour à Nazareth, que nous nous sentons loin également des relations apocryphes ! Celles-ci multiplient les témoignages rendus à l'Enfant-Dieu par les dragons et les lions du désert ; elles sèment les prodiges les plus extraordinaires sous les pas du Tout-Puissant. Que trouvons-nous, au contraire, dans nos relations canoniques ? Saint Matthieu se contente de dire que Joseph, à la parole de l'ange, « se leva, au milieu de la nuit, prit l'enfant et sa mère, et

se retira en Egypte », que sur une nouvelle invitation du ciel, il « se leva » encore, « prit » de nouveau « l'enfant et sa mère, et s'en vint dans la terre d'Israël » (II, 14, 21). Et c'est tout. De son côté, saint Luc résume le séjour à Nazareth par ces simples mots, d'une discrétion si étonnante : « Il descendit avec eux et vint à Nazareth ; et il leur était soumis. Sa mère conservait toutes ces choses en son esprit ; et Jésus croissait en sagesse, en taille et en grâce, devant Dieu et devant les hommes » (II, 51,52). Y a-t-il contraste plus saisissant?

Strauss prétendait trouver un indice de procédé mythique dans la manière dont saint Matthieu surtout relie les diverses circonstances de la vie de Jésus aux prophéties anciennes : les prophètes avaient annoncé que le Messie ferait ceci ou souffrirait cela; on a attribué ceci ou cela à Jésus, parce qu'on le croyait le Messie. Or, ce procédé mythique, nous le trouvons dans l'*Evangile du pseudo-Matthieu*, et la comparaison fait précisément ressortir combien différente est la manière du premier Evangile.

Le pseudo-Matthieu est préoccupé de la portée messianique de cette parole d'Isaïe, LXV, 25 : « Les loups paîtront avec les agneaux, le lion et le bœuf mangeront la paille ensemble » ; il ne craint point de représenter la Sainte Famille emmenant en Egypte des brebis avec lesquelles viendront frayer les loups, et des bœufs qu'escorteront les lions du désert. Il imaginera de même des dragons sortant des entrailles d'une caverne et adorant le divin Enfant, afin de réaliser la sentence du psaume CXLVIII, 7 : « Louez le Seigneur, ô dragons, du sein de la terre. » Combien différent notre premier Evangéliste ! Tandis que l'auteur apocryphe invente les détails de ses récits, tout exprès pour montrer la réalisation d'une prophétie ancienne, saint Matthieu établit directement l'histoire de Jésus et se contente d'en montrer après coup la liaison avec les divins oracles. Il est si manifeste, à l'examen de ses narrations et à leur comparaison avec les récits de saint Luc, qu'il ne crée point lui-même l'épisode de l'enfantement virginal sous l'influence de la parole d'Isaïe : « Voici que la Vierge concevra et enfantera un fils, qui sera appelé Emmanuel. » Il n'imagine pas davantage l'exil d'Egypte,

exprès pour trouver application à la parole d'Osée : « De l'Egypte j'ai appelé mon fils »; pas plus qu'il n'invente le séjour à Nazareth, quand il cite le texte prophétique : « Il sera appelé Nazaréen »; pas plus qu'il n'inventera l'enseignement parabolique du Sauveur, alors qu'il paraîtra le justifier par la parole ancienne : « J'ouvrirai la bouche pour faire entendre des paraboles. » Notre premier Evangéliste subordonne la prophétie à l'histoire, tandis que le pseudo-Matthieu tire l'histoire de la prophétie.

Comparons maintenant les miracles dont les apocryphes remplissent l'enfance de Jésus à Nazareth avec les miracles que les canoniques racontent de la vie publique du Sauveur : du premier coup nous sommes saisis par l'immense différence qui sépare les uns des autres. D'un côté, ce sont des anecdotes aux contours vagues, aux traits imprécis et sans variété, paraissant toutes coulées dans le même moule d'une imagination froide et enfantine; des histoires détachées, sans place précise dans une suite d'événements bien reliés, mais rattachées, d'une façon tout artificielle, à des circonstances fort générales, où ne manquent point d'ailleurs les anachronismes grossiers et les erreurs manifestes de représentation : c'est ainsi que les pharaons sont censés régner en Egypte durant l'exil du Sauveur (*Evang. arabe*, ch. XXV); Joseph reçoit ordre du roi de Jérusalem de lui fabriquer un trône (ch. XXXIX); l'enfant Jésus creuse de petits bassins dans le sable sur les bords du Jourdain (*Pseudo-Matth.*, ch. XXVI); il expose aux docteurs du temple les sciences physiques et médicales, telles qu'on les entendait aux IV[e] et V[e] siècles (*Evang. arabe*, ch. LI, LII). De l'autre côté, ce sont, au contraire, des faits précis, reliés à la chaîne étroite des événements évangéliques, aux allées et venues du Sauveur et à ses divers enseignements, nettement localisés et circonstanciés, intimement mêlés de détails de mœurs, de réflexions toutes d'actualité, d'observations prises sur le vif, qui portent à coup sûr l'empreinte du réel et donnent invinciblement l'impression de l'histoire vécue. Là, ce sont des prodiges à grand éclat, ayant assez de rapport avec les pratiques de la sorcellerie, ou bien platement puérils, parfois ridicules et grotesques; ici, des miracles toujours dignes, générale-

ment entourés d'une admirable discrétion, exactement appropriés à ce que dut être dans la réalité la manifestation personnelle du Sauveur. Il n'est pas, dans tous les évangiles apocryphes, un seul fait merveilleux dont le récit puisse soutenir la comparaison avec les récits des miracles canoniques.

Rien de plus éloquent encore, à ce point de vue, que le contraste entre la relation de l'*Evangile de Nicodème* et celle de nos quatre Evangélistes, sur la comparution de Jésus au prétoire. Le Christ apocryphe est salué par les enseignes romaines : l'hommage est public ; il est rendu à deux reprises, malgré toutes les précautions que les Juifs ont pu prendre, et qui servent à le faire davantage ressortir et mieux constater. Le Christ canonique, lui, se laisse cracher au visage par les soldats, souffleter, flageller, tourner en dérision comme un roi de théâtre.

L'examen de nos deux classes d'écrits, au point de vue de la manière dont ils expriment les grandeurs de la Mère de Jésus, et particulièrement sa virginité, donne lieu aux mêmes observations. Certes, la virginité de Marie, soit dans sa conception, soit dans son enfantement, soit après, est un dogme qui se trouve en rapport avec les données de l'histoire et qui est d'ailleurs en harmonie avec la grande réalité de la divinité de Jésus. Le tort des apocryphes n'est pas d'avoir admis cette croyance, mais c'est de s'en être laissés préoccuper, et, sous l'influence de cette préoccupation, d'avoir arrangé l'histoire, de l'avoir brodée et même altérée.

On est justement frappé, en lisant les Evangiles canoniques, de l'attitude qu'ils gardent au sujet de ce glorieux mystère. Quelle sobriété dans le récit de l'Annonciation, par saint Luc ! Quelle réserve dans celui du doute de Joseph, en saint Matthieu ! Quelle discrétion étonnante attribuée à l'auguste Vierge et à son chaste époux ! Et rien, dans le cours de la vie publique, racontée par nos quatre historiens, qui vienne révéler au grand jour l'intime mystère de la naissance virginale. Au contraire, on ne craint pas de dire et de répéter que Joseph passe pour être le père de Jésus, et que l'on parle, autour du Sauveur, de ses frères et de ses sœurs. Cela ne fait point l'affaire

de nos écrivains apocryphes. Ils ne comprennent point que l'enfantement miraculeux ait dû rester d'abord un secret, et ils inventent les misérables expédients de l'épreuve des eaux amères et des sages-femmes de Bethléem. Avec raison ils pensent que les frères de Jésus, mentionnés dans les canoniques, ne sont point ses vrais frères, nés comme lui de Marie; mais, prenant néanmoins le mot « frère » dans sa rigueur, ils songent à des fils de Joseph issus d'un premier mariage, tandis qu'une intelligence plus juste de la langue évangélique et une plus exacte interprétation de l'histoire auraient pu leur apprendre que ces frères étaient seulement les « cousins » de Jésus, fils, non pas même de Joseph, mais du frère de Joseph, Alphée ou Cléophas, dont l'épouse, Marie de Cléophas, pouvait être dès lors, non proprement la sœur (*Pseudo-Matth.*, ch. XXXII), mais la belle-sœur de la sainte Vierge[1].

Les apocryphes ne se sont pas davantage accommodés de la place trop effacée qu'occupe la Mère de Jésus dans les épisodes des Evangiles canoniques. A peine, en effet, est-elle mentionnée à de rares reprises, et c'est pour entendre Jésus exprimer son indépendance vis-à-vis de toute attache terrestre, en des propos étonnants: « Ne saviez-vous pas que je dois être aux affaires de mon Père? » (Luc, II, 49.) « Femme, qu'y a-t-il de commun entre vous et moi?» (Jean, II, 4.) « Qui est ma mère, qui sont mes frères?... C'est celui qui fait la volonté de Dieu. » (Marc, III, 33-35.) « Bienheureux, de préférence » à celle qui m'a donné le jour, « ceux qui écoutent la parole de Dieu et la mettent en pratique. » (Luc, XI, 27-28.) Les évangélistes apocryphes n'ont point compris ce qu'il y avait de mystérieux et de profond dans cette attitude du Christ à l'égard de sa mère, au cours de sa vie publique, ni combien ces déclarations, au premier abord surprenantes, nuisaient peu, en réalité, à la tendresse des sentiments du Sauveur à l'égard de Marie, et à la dignité qu'il devait lui faire reconnaître par son Eglise à raison de sa divine maternité. Ils ont pour leur propre part, mis en haut relief, dans leurs récits de l'Enfance, la

1. HÉGÉSIPPE dans EUSÈBE, *Hist. eccl.*, l. III, c. XI; l. IV, c. XXII. — Cf. VIGOUROUX, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, 3e éd, 1891, t. V, p. 397-420; LESÊTRE, art. FRÈRE, dans le *Dict. de la Bible*, t. II, col. 2404.



participation de Marie aux premiers miracles de Jésus; puis, donnant libre cours à leur imagination, dans la représentation des derniers moments de la Mère de Dieu, ils ont inventé ces miracles grossiers et choquants dont ils prétendent auréoler sa mort.

Ainsi, les auteurs d'apocryphes traduisent leurs idées; ils expriment leurs propres conceptions et celles de la foule crédule : leurs productions sont des mythes. Nos Evangélistes, au contraire, décrivent la réalité ; la foi personnelle qu'ils ont en la virginité incomparable de Marie et en sa dignité de Mère du Fils de Dieu n'influe en rien sur leur manière de retracer l'histoire. Ni saint Matthieu, ni saint Luc, qui savent le rôle glorieux de l'humble Vierge dans l'incarnation du Sauveur, ne cherchent à tirer Marie de l'ombre où il a plu à Jésus de la laisser durant sa vie publique; ils ne dissimulent rien de l'attitude extérieure du Christ à son égard; ils ne suppriment aucune de ces paroles mystérieuses qui paraissent diminuer la grandeur de la Vierge, et ne songent même pas à en corriger l'effet. C'est, en face de la préoccupation religieuse et doctrinale chez les apocryphes, la preuve de l'absolue indépendance et de la haute sincérité de nos historiens sacrés.

Enfin, les récits que fournissent les évangiles apocryphes au sujet de la préservation du Précurseur et du meurtre de Zacharie, font encore ressortir, par contraste, la fidélité des canoniques. Les apocryphes ne voient qu'une chose : Hérode commande d'exterminer tous les enfants au-dessous de deux ans, dans Bethléem et dans les environs; or Jean-Baptiste avait précisément cet âge, et il était sans doute aux alentours de Bethléem : comment donc a-t-il échappé? L'imagination se met en frais, et l'on aboutit à ce miracle extravagant de la montagne qui s'ouvre pour recevoir le Précurseur. Saint Matthieu, lui, ne s'est point mis en peine de donner les explications que l'on pouvait désirer, loin de la Palestine, au IIe ou au IIIe siècle, mais qui n'avaient pas leur raison d'être pour des contemporains, au courant des lieux et des faits. Jean-Baptiste n'a rien à craindre des émissaires d'Hérode, sans doute parce qu'il est à bonne distance de Bethléem, dans ces montagnes de

Juda que dut gravir Marie pour aller visiter sa cousine Elisabeth.

De même, l'Evangéliste canonique ne se préoccupe-t-il point de renseigner en détail sur ce Zacharie, fils de Barachie, que Jésus dit avoir été tué entre le vestibule et l'autel : ce n'était sans doute point nécessaire pour ceux qui entendirent le Sauveur. Plus tard seulement, l'imagination travailla sur le nom de ce personnage et donna naissance au récit légendaire que nous avons rapporté. Les Evangiles canoniques ne répondent point à la vaine curiosité; ils notent les faits, sans toujours les coordonner entre eux; ils mentionnent les personnages, sans préciser toujours leur identité, ni renseigner en détail sur leurs relations réciproques. C'est encore, par contraste, une preuve d'exactitude et de sincérité.

Ainsi, la comparaison des évangiles apocryphes avec les Evangiles canoniques tend, sur toute la ligne, à faire ressortir la supériorité et la transcendance de ces derniers. Elle met particulièrement en relief combien nos historiens sacrés ont été peu influencés, dans leur rédaction, par les idées ambiantes, combien indépendants des croyances de l'Eglise en leur temps, sur les points mêmes de la puissance et de la science divines du Christ, de la dignité et de la virginité de Marie, que l'exemple des apocryphes nous montre avoir davantage prêté à l'amplification et à l'embellissement mythiques. D'autre part, les évangiles apocryphes donnent invinciblement l'impression du fantastique et de l'artificiel; par là même ils font plus vivement sentir ce que, dans leur ensemble et dans leurs détails, les canoniques contiennent de sincère, de réel et de vécu. C'est la manifestation éclatante du vrai par la comparaison du faux, la mise en évidence de l'histoire par le contraste de la contrefaçon.

Aussi comprend-on la fermeté des conclusions de Renan. « On remarquera, écrivait-il dans l'*Introduction* à sa *Vie de Jésus*, que je n'ai fait nul usage des Evangiles apocryphes. Ces compositions ne doivent être en aucune façon mises sur le même pied que les Evangiles canoniques. Ce sont de plates et puériles amplifications, ayant le plus souvent les canoniques pour base et n'y ajoutant

jamais rien qui ait du prix[1]. » Dans son livre sur l'*Eglise chrétienne*, Renan appelle ces évangiles apocryphes : une « longue série de faibles ouvrages dont il convient de placer le commencement vers le milieu du IIe siècle ». « C'est, répète-t-il, faire injure à la littérature chrétienne que de mettre sur le même pied ces plates compositions et les chefs-d'œuvre de Marc, de Luc, de Matthieu. Les Evangiles apocryphes sont les Pouranas du christianisme ; ils ont pour base les Evangiles canoniques. L'auteur prend ces Evangiles comme un thème dont il ne s'écarte jamais, qu'il cherche seulement à délayer, à compléter par les procédés ordinaires de la légende... Quant au détail, il est impossible de rien concevoir de plus mesquin, de plus chétif. C'est le verbiage fatigant d'une vieille commère, le ton bassement familier d'une littérature de nourrices et de bonnes d'enfants[2]. »

M. LEPIN.

(*A suivre.*)

1. RENAN, *Vie de Jésus*, 13e édit., 1867, *Introd.*, p. LXXXVIII.
2. Id. *L'Eglise chrétienne*, 2e édit., 1879, p. 505 sq.

Questions et réponses

Note sur la Question de Galilée

Aux deux questions posées dans le numéro du 1er octobre, relativement au procès de Galilée, M. Vacandard a répondu avec une concision d'autant mieux justifiée qu'il pouvait se référer pour les développements à un article assez étendu de ses Etudes de Critique et d'Histoire religieuse. Cependant, même dans cet article, il passe sous silence une considération qui nous paraît intéressante pour l'apologiste pratique. Qu'on nous permette donc de la signaler ici, telle à peu près que l'expose le savant belge Philippe Gilbert, dont les études sur Galilée doivent être comptées parmi les plus approfondies et les plus judicieuses[1].

Dans la seconde moitié du XVIIe siècle, la théorie copernicienne fut souvent combattue par des adversaires de toutes sortes, catholiques et protestants, philosophes et astronomes. Elle le fut notamment par des théologiens, parfois de grand mérite, mais imbus des mêmes préventions que les juges de Galilée. Si ces théologiens avaient pu trouver dans les deux sentences portées contre le système de Copernic les conditions d'un jugement infaillible, n'est-il pas évident qu'ils s'en seraient prévalus pour déclarer hérétique et à jamais condamné le système que, personnellement, ils croyaient inconciliable avec l'Ecriture sainte? C'est cependant ce qu'aucun d'eux n'a osé

1. Philippe Gilbert (1832-1892) fut pendant trente-six ans professeur de mathématiques supérieures à l'Université de Louvain et mérita par d'excellents travaux le titre rare et envié de correspondant étranger de l'Académie des Sciences de Paris. Il mit, en particulier, la dernière main à la démonstration expérimentale de la rotation de la terre en substituant son *barogyroscope* au gyroscope de Foucault. Est-ce le mouvement de la terre qui le conduisit à Galilée? Toujours est-il qu'il se fit comme une spécialité de l'étude de ce grand homme et de toutes les discussions auxquelles son histoire a donné lieu. Catholique zélé pour la défense de la vérité religieuse, mais exempt de tout parti pris, Gilbert a peut-être élucidé mieux que personne certains points importants de cette histoire. Ses publications successives restent malheureusement dispersées dans les diverses revues qu'il en a favorisées tour à tour : *Revue catholique de Louvain* (années 1869 et 1872); *Revue des Questions scientifiques* (t. I, II, III, VII, IX, XIV, XXIV, XXIX); *Controverse* (Lyon, 1880-82). Dans cette dernière Revue, Gilbert résume ses études en quelques courts articles dont un conférencier pourrait tirer le plus grand profit.

faire, si ultramontain qu'il pût être. Leur sincérité les a tous obligés à reconnaître que la décision des congrégations romaines n'avait pas cette portée et qu'à leurs actes, en ces deux procédures, il manquait quelque chose pour leur conférer le caractère d'une condamnation infaillible et irrévocable.

Si donc, à l'époque même des plus ardentes controverses, les adversaires théologiques de Galilée les plus échauffés contre lui ont toujours fait cette aveu, n'est-ce pas la meilleure et la plus simple réponse à ces ennemis de l'Eglise, ignorants de toute théologie, qui viennent prétendre aujourd'hui qu'en censurant Galilée, elle a ruiné toutes ses prétentions à l'infaillibilité doctrinale.

On trouvera dans les différents articles de Gilbert et notamment dans la *Controverse* (t. I, p. 104-106) d'abondantes citations à l'appui de cet argument.

On y trouve aussi d'autres études pleines d'intérêt, une surtout sur « Les véritables causes du procès de Galilée » (*Controverse*, t. II et III); mais elles sortent du champ des questions qui ont occasionné ces remarques.

P. F.

Autour du Divorce

La question du mariage et du divorce a tenu une grande place dans la littérature, ces derniers mois; pourriez-vous nous résumer les œuvres produites à cette occasion?

Depuis plusieurs années, MM. Paul et Victor Margueritte mènent une campagne vigoureuse pour l'inscription dans nos lois du divorce par consentement mutuel et même par la volonté d'un seul. Ils ont exposé leurs idées en maints articles de journaux, en plusieurs brochures[1] et dans un roman; ils viennent enfin de les porter au théâtre et leur pièce a ravivé les discussions provoquées naguère par le *Berceau*, d'E. Brieux; le *Dédale*, de P. Hervieu; *Un Divorce*, de Bourget; *Le Partage de l'Enfant*, de Léon Daudet; *Mariage et union libre*, de G. Fonsegrive.

1. P. et V. Margueritte. *Quelques idées*, Plon, 1905; *Les deux Vies*, Plon, 1905; — *Le Cœur et la Loi*, à l'Odéon.

Les frères Margueritte protestent, il est vrai, de leur respect pour « l'admirable institution du mariage », et de tout leur cœur ils souhaiteraient de la voir fortifiée et vénérée. Mais aussitôt ils s'élèvent avec force contre l'indissolubilité, au nom de la liberté individuelle, inaliénable et sacrée. C'est pour défendre cette liberté que notre législation a supprimé le servage et veut ignorer les vœux monastiques. Or le mariage, si l'on n'en peut sortir aussi librement qu'on y est entré, est-il autre chose qu'un esclavage ou une claustration laïque? La loi française doit donc se mettre d'accord avec elle-même, en assurant aux époux le droit de se séparer aussi facilement qu'ils se sont unis. Voilà pour le principe.

Et quelles heureuses conséquences! Aujourd'hui la majorité des ménages sont de « mauvais ménages »; le mariage est méprisé, profané; la famille n'est plus qu'un foyer de souffrances et de corruption. Etablissez le divorce large, facile et c'est à des milliers de malheureux que vous rendrez la joie, la dignité et la vertu! Telle est très exactement résumée la thèse de MM. Margueritte.

Sur le premier point, rien à dire évidemment, si l'on admet que la liberté individuelle absolue soit le premier de tous les biens, et que la loi n'ait pas d'autre fin que la protection de cette liberté. Mais s'il est vrai que la société existe pour l'individu, n'est-il pas vrai aussi que l'individu a des devoirs envers la société et que son intérêt bien compris exige qu'il se sacrifie parfois à la communauté? Or la famille est nécessaire à la société et tout ce qui tend à la destruction de la famille contribue en même temps à la ruine de la société. C'est précisément le cas du divorce. M. P. Bourget a particulièrement insisté sur ce point : « La société se compose de familles, et tant valent ces familles, tant vaut cette société. Considérez maintenant ce que le mariage indissoluble apporte de chances de santé à la famille : — chances de réflexion sérieuse avant l'engagement, puisqu'il est irrévocable, — chances de cohésion plus étroite entre les ancêtres, les parents et les enfants, puisque la lignée comporte moins d'éléments hétérogènes, — chances d'unité dans l'esprit des membres et de suite dans la tradition. Le mariage est le plus fort agent de cette fierté des mœurs en dehors de laquelle tout n'est qu'anarchie et fièvre éternelle. Que répond l'histoire, après la raison? Elle démontre que toutes les civilisations supérieures ont tendu à la monogamie. Or le divorce ce n'est pas de la monogamie, c'est de la polygamie successive[1]. »

1. BOURGET. *Un Divorce* (Plon, 1905), p. 27.

Et si, malgré tout, les frères Margueritte ne veulent pas admettre qu'il est des circonstances « où la justice, où la charité exigent le sacrifice de l'intérêt individuel à l'intérêt général », nous leur demanderons : « Croyez-vous que le mariage libre puisse assurer le bonheur de *tous*? N'aura-t-il pas, lui aussi, ses victimes? Ne pourra-t-il pas même se retourner contre ceux en faveur de qui vous voulez l'instaurer? Dans la société que vous rêvez, comme dans celle que nous désirons, il y aura des sacrifiés; la seule différence, c'est que le mariage libre est nuisible à l'institution sociale, parce que le divorce constitue un encouragement à l'immoralité, tandis que le mariage indissoluble, exigeant de chacun plus de vertu, assure non seulement la solidité de la société, mais est pour les individus une sauvegarde autant et plus qu'une contrainte.

Car c'est une chimère de vouloir établir sur l'amour seul, la stabilité du foyer et le bonheur des époux. La plupart des ménages, dit-on, sont de mauvais ménages; la discorde, la haine, le malheur règnent là où devraient fleurir l'union, la paix et la joie; admettons. Mais à qui la faute, sinon à l'immoralité générale? On se marie par caprice, par intérêt, en quelques semaines, sans se douter un seul instant que l'on contracte de nouveaux et impérieux devoirs; les époux ne songent guère à assurer leur commun bonheur par des concessions réciproques; leur égoïsme les détourne de l'effort, leurs principes individualistes leur interdisent tout sacrifice... Ils cherchent donc au dehors l'amour et le bonheur qu'ils ne trouvent pas à leur foyer, et c'est ou bien le scandale bruyant, ou bien la réciproque tolérance du vice hypocrite. Telle est la situation. Et pour y remédier, on invoque les principes individualistes d'où vient tout le mal! On propose d'établir le divorce libre, sous le fallacieux prétexte que les époux, par esprit de contradiction sans doute, resserreront d'autant plus leurs liens qu'ils les sentiront plus lâches et plus fragiles!

Au lieu de vous payer de sophismes, réformez les mœurs et vous n'aurez plus besoin du divorce. Car la restauration du mariage est avant tout une question morale. Quand les époux croiront à leurs devoirs autant qu'à leurs droits, ils accepteront facilement le mariage indissoluble; réciproquement, l'indissolubilité du lien conjugal les encouragera dans l'accomplissement de leur devoir, et leur mutuelle bonne volonté sera le meilleur agent de leur bonheur.

D'ailleurs, les époux ne sont pas les seuls intéressés dans la question du divorce. Il y a aussi les enfants. Les frères Margueritte se défendent de méconnaître leurs droits et prétendent au

contraire s'en constituer les défenseurs. Ils s'apitoient justement sur l'enfant qui assiste, impuissant et désolé, aux querelles et aux souffrances de ses parents; c'est pour le soustraire à cette atmosphère de colère et de vice qu'ils réclament l'élargissement du divorce, et ils pensent que le pauvre petit trouvera facilement une paix moins troublée et de meilleurs exemples au foyer reconstitué par son père ou sa mère.

Malheureusement, les faits sont là pour démentir ce généreux optimisme. Quoi qu'on en dise, l'enfant de divorcés est plus malheureux encore qu'un orphelin. Car, pour l'enfant, le divorce n'apporte pas la fin des rivalités jalouses et des querelles douloureuses. Les parents ont beau être séparés; de par la nature et de par la loi, il leur appartient toujours à tous deux, et ainsi attaché à deux êtres qui s'en vont chacun de leur côté, il est moralement écartelé. C'est ce que M. Léon Daudet a montré, avec une rare vigueur et une pitié attendrie, dans son beau roman, *Le Partage de l'Enfant*[1].

M. Fonsegrive s'arrête moins aux questions de sentiment; il s'attache plutôt à montrer que l'*éducation* étant pour les parents un *devoir social*, c'est en réalité la société et l'humanité qui sont lésées toutes les fois que le divorce des parents compromet la formation et le développement de l'enfant[2].

Il nous ramène ainsi à cette idée de devoir si étrangère à nos modernes moralistes. Si les époux n'ont que des droits, droit à l'amour, droit au bonheur, ceux-là sont logiques qui réclament le mariage libre... en attendant l'union libre. Mais si le mariage n'a sa raison d'être ni dans la passion, ni dans le bonheur des époux; s'il trouve son but principal dans la continuité de la race humaine, dans la perpétuité de la moralité et de la raison[3], il doit nécessairement être indissoluble; car l'indissolubilité seule protège les droits de l'enfant et de la société contre l'égoïsme et la lâcheté des époux. Sans compter que l'accomplissement de leur devoir et la pratique des vertus chrétiennes assurent aux époux eux-mêmes plus de bonheur que la liberté et la licence. Et ainsi la doctrine catholique n'est pas seulement plus raisonnable et plus élevée, elle est aussi plus humaine et plus pitoyable que les doctrines individualistes. N'impose-t-elle pas aux époux le devoir de s'aimer, ne serait-ce que pour mieux aimer leurs enfants?

HENRY GAILLARD.

1. L. DAUDET. *Le partage de l'enfant*, Fasquelle, 1905.
2. FONSEGRIVE, *Mariage et union libre* (*Quinzaine*, 1er janvier 1903).
3. Id., *ibid.*

Correspondance

Encouragements.

D'un grand séminaire de France : « Je suis avec un vif intérêt votre *Revue pratique d'Apologétique*, et s'il m'est permis, à titre d'abonné, de vous exprimer mes impressions, je vous dirai que je suis pleinement satisfait de son esprit et de sa bonne tenue scientifique ; mais que, pour arriver à une plus large pénétration dans nos petits milieux intellectuels de province, dont la culture générale est très moyenne, il serait opportun de ne pas trop élever le ton de la *Revue*, et de s'en tenir d'ordinaire à des articles courts, clairs et solides, qui soient à la portée de tous les esprits, et n'exigent point une initiation spéciale aux arcanes de certaines écoles de philosophie et d'apologie contemporaines. »

D'un grand séminaire belge : « D'abord un mot de félicitation chaleureuse pour votre belle œuvre. « Croissez en âge et en sagesse. » Que Dieu bénisse votre excellente *Revue*. »

D'un curé de campagne : « Combien de curés de campagne vous bénissent d'avoir créé une revue pratique d'Apologétique, si intéressante et surtout à un prix abordable pour eux. On reproche aux curés de campagne de vivre en dehors de l'intellectualité contemporaine; mais comment en peut-il être autrement? Pour la plupart d'entre nous, notre budget est vraiment trop maigre pour nous permettre de dépenser 20 francs par an pour l'abonnement à une Revue. On veut avoir son journal quotidien : coût 18 à 20 francs. Il y a des revues circulantes, des prêts-revues; mais on n'a que fort peu de temps pour les lire et on n'en tire aucun profit. Oui, soyez bénis de Dieu, pour l'immense service que vous allez rendre aux pauvres ruraux; car il n'est pas un prêtre, ami des études actuelles, qui ne consente à faire le sacrifice de 10 francs pour donner à son intelligence sacerdotale une nourriture aussi substantielle. Et quelle mine pour nos cercles d'études de jeunes gens! J'en ai déjà fait l'heureuse expérience... »

A propos de bilocation.

Nous transcrivons ici un renseignement qui nous vient d'un grand séminaire : « On lit dans la *Revue*, p. 221, milieu : « la bilocation est « un grand miracle. » C'est l'opinion de Suarez. Mais saint Thomas dit mieux, et les meilleurs scolastiques se rangent à son avis. *Quodlib*. 3, *art*. 2 (coll. qlb. 1, a. 22, ad 1), il assure que la bilocation est impossible, que c'est une contradiction dans les termes, qu'elle ne peut donc être produite même par la toute-puissance divine. Le P. Desan (*Cosmologia*) et le P. Billot (*De Eucharistia*) embrassent la manière de voir de l'Ange de l'Ecole. »

Éclaircissement sur l'Évolution.

Le plan de Conférence « Evolution et Création », publié par M. Guibert dans le numéro du 15 novembre, a provoqué plusieurs questions auxquelles on répondra ici brièvement. — 1° Si l'on adhérait à l'hypothèse de l'Evolution, comment faudrait-il interpréter cette parole du premier chapitre de la Genèse, que Dieu a créé les êtres vivants « selon leurs genres et selon leurs espèces » ? On devrait donner à cette parole son sens naturel et obvie, à savoir que Dieu est bien l'auteur de toutes les espèces vivantes. Car, ainsi qu'on l'a dit dans l'article cité, la main de Dieu ne se trouve pas seulement à l'origine de la vie, mais encore dans son organisation suivant le plan admirable qu'elle réalise. Si la vie, une fois créée, eût été abandonnée à l'action brutale et désordonnée des forces physiques, elle n'eût pas produit le monde si riche d'ordre et de finalité que nous avons sous les yeux. Une puissance intelligente a opéré ce beau rangement. L'Evolution ne peut donc être que la méthode suivie par le Créateur pour mener à bien son œuvre, en tirant, par voie de descendance, l'arbre touffu des espèces vivantes d'un tout petit nombre de type primitifs. — 2° Mais quand Dieu créa la vie, combien créa-t-il de types-souches ? Cette question embarrasse beaucoup de gens, et pourtant elle est sans portée. Notons d'abord qu'on ne peut lui donner aucune réponse, puisque les documents font totalement défaut. De plus, il était aussi aisé au Créateur de faire sortir toutes les formes vivantes d'un seul protoplasme animé que de plusieurs types déjà spécifiquement distincts. Néanmoins nous signalerons, pour mémoire, deux hypothèses principales ayant cours parmi les évolutionnistes : la première, la plus répandue, parce qu'elle a été celle de Darwin, suppose que toutes les espèces vivantes dérivent de trois ou quatre formes ancestrales ; la seconde, développée avec talent par le naturaliste Delbœuf, suppose que Dieu créa, au commencement, autant de germes distincts qu'il devait y avoir d'espèces vivantes, mais que chaque germe n'atteignit que lentement, et à mesure que les circonstances lui devinrent propices, son plein développement. Inutile de faire remarquer que les deux hypothèses sont également gratuites ; des deux, la première est évidemment la plus simple. — 3° Un directeur de cercles d'études nous fait observer que, dès qu'on aborde l'Evolution, les jeunes gens, sans tarder, posent la question de l'origine de l'homme. Aussi devrons-nous très prochainement donner un plan de conférence sur ce sujet. Disons tout de suite qu'un évolutionniste modéré, qui ne voit dans l'Evolution qu'un instrument dont le Créateur a peut-être usé, et qui attribue à Dieu la formation des genres et des espèces, ne peut, à plus forte raison, que reconnaître l'empreinte de la main divine dans la formation de l'âme et du corps de l'homme.

Hygiène et morale.

Nous avons, sur ce sujet délicat, une correspondance assez étendue. Nous ne la publierons pas, de peur d'être entraînés hors de notre

domaine apologétique. Nous nous bornerons à quelques réflexions qui peuvent avoir une utilité pratique. — M. Ch. Bota, dans sa Chronique du mouvement laïque (15 novembre, p. 176, note 3), avait dit : « Le Conseil supérieur de l'instruction publique, par « une innovation « hardie », vient de mettre au programme des écoles normales de garçons les maladies vénériennes. » Un médecin catholique, dont le nom est des plus sympathiques et des plus estimés, le Dr Gouraud, ayant vu dans cette note de M. Bota une critique de la décision prise par le Conseil supérieur, nous écrit que « les sociologues éclairés, et un très grand nombre de moralistes chrétiens, reconnaissent la nécessité d'instruire avec prudence la jeunesse de nos écoles et de lui faire connaître en termes châtiés les principes de l'hygiène sexuelle ». Il faut, ajoute-t-il, « prémunir les jeunes gens contre les conséquences incalculables des maladies vénériennes, qui n'empoisonnent pas seulement l'individu contaminé, mais aussi sa descendance jusqu'à une limite difficile à déterminer. L'ignorance, en cette matière, loin d'être une sauvegarde, est, au contraire, devenue un danger ». — Cette importante communication appelle, de notre part, plusieurs observations :

1° C'est un fait, malheureusement indéniable, que la débauche qui a toujours été une plaie morale, est devenue aujourd'hui un péril social très inquiétant, à cause des maladies qu'y contractent la plupart de ses victimes, et à cause, par conséquent, de la tare qui s'imprime physiquement sur la race.

2° L'Eglise catholique, qui a toujours si énergiquement combattu la débauche comme mal moral, ne va pas faiblir dans sa lutte séculaire contre le vice, au moment où il entraîne de si redoutables conséquences sociales, et les sociologues peuvent compter sur le plus dévoué concours des prêtres pour enrayer le mal.

3° L'Eglise a toujours professé qu'une attitude négative ne suffisait point contre les diverses formes du vice, et que, si elle doit relever les pécheurs, elle doit avec non moins de zèle prémunir les innocents. Au lieu de laisser la jeunesse s'instruire par des expériences parfois irréparables, elle pense donc qu'il faut prévenir les chutes par de sages avertissements. En cela, nous nous accordons avec les sociologues qui ont demandé, pour les écoles normales et les œuvres de jeunesse, un enseignement sur l'hygiène sexuelle.

4° Mais nous ne pensons pas que cet enseignement, donné en public, puisse être, pour l'ordinaire, utile au but qu'on se propose. Il provoquera de malsaines curiosités chez des jeunes gens qu'il était prématuré d'instruire; il amènera des conversations entre jeunes gens, qui aboutiront souvent à des entraînements funestes; si la débauche n'est blâmée et déconseillée qu'à cause des conséquences physiques qu'elle peut produire, on se persuadera aisément que tel cas particulier ne contient ancun péril; l'imagination une fois enflammée, les tempéraments peuvent avoir de telles exigences, qu'on ne recule même pas devant la certitude de contracter une maladie grave... Aussi ne sommes-nous point partisans, sauf des circonstances

exceptionnelles, d'un enseignement public, collectif, donné dans nos collèges ou nos patronages.

5° Nous ne serons point pour cela désarmés devant le mal; car l'avertissement individuel, amicalement appliqué, nous reste. C'est assurément la façon la plus efficace d'instruire, et c'est la seule qui n'offre aucun danger d'accroître le mal qu'on veut guérir. Le confesseur, le directeur de maison ou de patronage, choisit l'heure propice, prend le langage proportionné aux besoins et à la capacité des jeunes gens. L'avis demeure intime, ne produit aucun scandale; il peut être beaucoup plus précis, et partant plus utile, que dans une conférence. On peut, à l'occasion, faire arriver le conseil par la famille; car les pères et les mères sont les premiers qui ont autorité pour prémunir les enfants.

Notre solution est tout à fait conforme à celle que propose M. l'abbé Fonssagrives dans sa brochure : *Le vice et ses risques* (librairie Poussielgue, 1905). Déjà le même auteur avait indiqué d'excellentes directions dans son *Éducation de la pureté* (Poussielgue). La librairie Fischbacher vient de publier sous le titre général : *Pureté et vérité*, deux volumes : *Ce que tout jeune homme devrait savoir*, *Ce que toute jeune fille devrait savoir*, qui, tout moraux qu'ils sont, ne peuvent pas être sans discernement mis aux mains de la jeunesse, mais pourraient utilement informer des directeurs et des éducateurs. Nous devons ajouter qu'avant ces livres américains, le docteur Surbled, médecin catholique bien connu, avait écrit dans le même but : *La vie de jeune homme* et *La vie de jeune fille* (Paris, Maloine). C'est l'honneur du catholicisme, — et le dire est faire œuvre apologétique, — que son inlassable effort pour la pureté des âmes et la préservation des corps ait fait de lui le meilleur et souvent l'unique gardien de la vitalité de l'espèce humaine.

Chroniques

Chronique scientifique

Science et Apologétique, par A. DE LAPPARENT, de l'Académie des Sciences. Conférences faites à l'Institut catholique de Paris, mai-juin 1905. Paris, Bloud.

C'est une bonne fortune que les conférences faites par M. de Lapparent à l'Institut catholique de Paris aient été réunies en un petit volume, de format commode, qui leur permette d'atteindre un public nombreux et plus étendu qu'un auditoire forcément restreint.

Le fait que cet ouvrage, à peine paru, en est à sa 2e édition, montre d'ailleurs qu'il traite une question dont l'intérêt est loin d'être épuisé, encore qu'elle ait paru tranchée à la suite de fréquentes discussions de ces dernières années, par une sorte d'accord intervenu sur cette constatation : que la science n'ayant rien de commun avec la foi, il ne pouvait y avoir d'opposition entre elles. Le titre du livre, « *Science et apologétique* », indique déjà que la mise au point est établie sur une autre base que celle d'une alliance ou d'une séparation *in abstracto,* résumée dans les journaux, revues, ou discours, par ce rapprochement de mots stéréotypés : « *science et foi* », « *science et religion* ». Nous sommes, avec M. de Lapparent, dans le domaine de la vie pratique, sur le terrain où se produit chaque jour le heurt des vies les unes contre les autres, fruit de convictions diamétralement opposées, l'une rattachée à Dieu, et vivant de Lui, l'autre excluant Dieu et voulant vivre d'elle-même.

Cette dernière montre dans les conclusions des sciences sa justification, et autant dire, qu'elle y établit *présentement* ses origines, qui apparaissent ainsi dans le cadre vivant de données nullement *a priori* mais positives et rigoureuses : les phénomènes du monde se déroulent par voie de conséquences de déductions mathématiques ; il suffit donc de retrouver et de poser un certain nombre d'équations pour tenir en quelques formules toutes les lois des choses, et c'est dire, non seulement le mécanisme de ce qu'on appelait le monde matériel, mais de la vie totale du monde ; car la biologie marche aujourd'hui comme toutes les sciences vers l'unité mathématique, et les sciences dites morales ne sont que des chapitres de la biologie ; ayant découvert et possédant la clef du mécanisme, on est le maître indépendant de cette vie, capable de la diriger, de la produire, et dès lors pourquoi n'en serait-on pas le créateur ?

— Toute cette conception s'offre comme l'aboutissant, ou mieux le prolongement logique et nécessaire de l'étude des sciences, de

sorte qu'elle a sur toute autre, et dès l'abord, l'avantage d'y paraître demeurer chez elle, et cette attitude simpliste peut donner le change et en imposer aux esprits qui doivent, en ces questions, adopter des solutions toutes faites. A vrai dire, ce n'est plus seulement la leçon d'une école, mais un état d'esprit qu'elle représente, venu à une phase positive, et qui s'essayait naguère à l'affirmation dogmatique en des ouvrages comme le *Conflit* de F. Le Dantec et les *Enigmes de l'Univers* de Hæckel; — par quel singulier déni de la méthode et de l'esprit scientifique, qui découvre en tout l'évolution, le mouvement et le progrès, on prétend fixer, comme un terme et un point d'arrivée, ce qui ne peut être qu'une étape de la connaissance; et les savants de profession ne s'y sont point trompés, assez avertis, par la pratique quotidienne, de la véritable tâche qu'il leur revient d'abord d'accomplir.

En présence de ces systèmes, qui s'autorisent de la science pour s'élever contre nos croyances, M. de Lapparent ne se tient ni à la défense, ni à des attaques de détail. Il se propose (*Introd.*) d'examiner ce caractère d'absolue nécessité qu'on se plaît à attribuer à certaines notions scientifiques, privilège de nécessité supérieure, voire d'infaillibilité, qui est le point de départ et la base des constructions que l'on met en face de la religion. Tout l'ouvrage offre un caractère *positif*. L'auteur montre d'abord la valeur relative des vérités mathématiques (ch. I et II), et toute cette partie constitue, par le fait, une sérieuse offensive; dans une autre partie (ch. IV, V, VI), il relève les notions d'ordre et d'harmonie, d'origine et de fin, d'unité, que révèle l'étude scientifique; un dernier chapitre sur les droits et les devoirs de l'apologiste, trace les grandes lignes de la méthode, dont l'auteur a lui-même donné dans son ouvrage le meilleur exemplaire.

I

Un des caractères de la science, que notre temps a beaucoup accentué, c'est l'extrême spécialisation : le monde des phénomènes a été, pour ainsi dire, morcelé en une multitude de fragments; dépecé pour la recherche scientifique. Les mathématiques comprennent quelques-unes de ces parties, et elles n'ont pas, elles-mêmes, échappé à la loi de décentralisation : la géométrie s'occupe de l'étendue des corps, l'arithmétique et l'algèbre, de leur importance relative, la mécanique, de leur aptitude au mouvement. Encore qu'elles paraissent tenir une place à part, par leur méthode et par leur langage, les mathématiques ne sortent donc pas, en réalité, du cadre normal de toutes les sciences. On s'en assure définitivement lorsqu'on s'efforce de retrouver la base de leurs enseignements, de retracer l'histoire de leurs concepts : partout on aperçoit des objets extérieurs, c'est-à-dire des données fournies par l'observation et l'expérience, et empruntées aux milieux où nous vivons, aux corps qui nous entourent, et qui sont les points de départ d'abstractions et généralisations. Tout serait à lire de ces deux chapitres (I-II, p. 13-41 et

59-73) pour ceux qui, sans être familiarisés avec les mathématiques, veulent prendre un aperçu de cette revision des concepts mathématiques. L'auteur, qui se meut avec une merveilleuse souplesse dans ces questions ardues, expose, s'aidant d'exemples simples et bien choisis, comment, en géométrie et en arithmétique, l'expérience fournit le point de départ des concepts du nombre et de l'étendue, guide dans la définition de leurs figures et l'étude de leurs rapports, comment elle reste enfin le moyen de contrôle et de vérification nécessaire. Mais toutes ces expériences, du moment qu'elles entrent dans le cadre de notre activité intellectuelle, reçoivent l'empreinte, ou mieux sont immédiatement revêtues des qualités qui caractérisent notre esprit, — (à savoir la recherche de l'ordre, le concept de l'idéal, la notion de l'infini), — sont gouvernées par ses règles propres, dont la plus importante est le principe de contradiction. De cette double origine des vérités mathématiques : l'expérience et le travail d'idéalisation, l'on oubliait, dans le domaine de la haute spéculation où l'on croyait pouvoir se tenir, tout simplement l'expérience qui est le point de départ.

Or, dans un monde contingent et limité, les règles mathématiques, appuyées sur ses données, participent nécessairement de ses caractères de contingence, et sont certaines, sans pour cela être « logiquement nécessaires au point qu'elles s'imposeraient même à la Toute-Puissance Créatrice » (p. 40). On en a une preuve dans la constitution, très légitime, de géométries non euclidiennes (p. 41-54), où tout est conforme cependant au principe de contradiction. — On se trouvait donc loin de compte pour conférer aux lois de sciences mathématiques une sorte d'immutabilité.

Est-ce à dire que toute certitude tombe ? Ce serait de mauvaise besogne pour l'apologiste, de conduire à ce scepticisme fâcheux, et nullement justifié d'ailleurs. Avec la prétendue infaillibilité des mathématiques, ce n'est pas effectivement toute vérité qui s'écroule, car cette contingence, qu'il leur faut bien reconnaître, n'est pas d'autre ordre que celle du monde que nous habitons ; mais du même coup, une certitude suffisante leur est garantie du fait que leur emploi nous réussit, qu'elles sont fructueuses, et résistent à l'épreuve du monde dans lequel nous vivons présentement, et c'est bien ce qui importe. — Ceci est la note du bon sens, mis en juste place, qui émerge plus souvent qu'on ne pourrait croire dans les débats scientifiques de notre temps. N'est-ce pas un jalon précieux à repérer pour des apologistes, un trait bien actuel, que cette disposition positive des esprits, attentifs à se rendre à ce qui est, plutôt qu'à ce qui pourrait être ?

Ce qui est dit des origines de l'Algèbre et de la Géométrie est vrai de la Mécanique. Je relèverai seulement à propos du paragraphe 3, « les *imperfections* de la Mécanique », l'heureux choix du mot qui a l'avantage de marquer l'exacte position de cette science actuellement : ici surtout on a pensé tenir un instrument infaillible, et il se trouve qu'il n'échappe pas à la condition de toute science, qui est d'être en perpétuel travail de revision et de progrès ; la Mécanique est perfec-

tible, non point parfaite; et à vrai dire, c'est toute une évolution qui se prépare dans cette région de la science, par « l'affirmation du milieu actif, substituée au classique énoncé de l'inertie ». La doctrine avait longtemps délaissé, au point de s'en détacher presque, l'expérience courante; lorsqu'on y est revenu, poussé par le besoin, impérieux en notre temps, de reviser toute notion, le champ des expériences considérablement agrandi a révélé de multiples défectuosités de langage, de mesures, etc...; les énoncés de principes, encore que les rapports aient été la plupart du temps exactement entrevus, sont à retoucher. De ces constatations, l'auteur tire cette conclusion, applicable à l'édifice qu'on a voulu élever sur l'immutabilité supposée des vérités mathématiques : « que les prétentions au mécanisme universel, si souvent et si fièrement affirmées, feront bien de baisser le ton, jusqu'à ce qu'elles aient réussi à s'appuyer sur une base plus solide » (p. 91).

De l'ensemble de ces deux premiers chapitres du livre se dégage la preuve que les systèmes de *religion « scientifique »*, en tant qu'ils s'appuient sur les sciences mathématiques, pêchent par une erreur fondamentale : à savoir qu'ils tiennent pour définitif et assuré ce que l'examen plus attentif révèle aujourd'hui comme une simple phase de développement. En réalité, il arrive des problèmes de mathématiques ce qu'il advient de toutes les questions dans le domaine scientifique : jamais ils ne sont résolus de prime abord. Une étude se résume dans une formule qui peut être adoptée pendant quelque temps, et même regardée comme définitive; puis, une expérience plus longue permet de découvrir des faits nouveaux, montre la question sous d'autres aspects, et révèle très complexe le phénomène qu'on avait pensé comprendre tout entier dans une équation simple.

— Avec le chapitre III (94-103), on aborde les sciences où l'observation joue le plus grand rôle. Pour l'apologiste, la question change d'aspect : il n'est plus en présence de prétentions à l'infaillibilité et à la perfection; le caractère de contingence des notions ne peut être méconnu, et il se traduit par la succession de théories qui se renversent les unes sur les autres. Il y a là pour l'apologiste un écueil à éviter et un élément positif à accueillir. L'écueil à éviter, c'est l'argument commode et trop simpliste des variations de la science. Car les théories, même incomplètes, sont fécondes, pourvu qu'on ait énoncé les rapports exacts des choses; la preuve en est qu'elles permettent de prévoir certains phénomènes, qu'elles suffisent aux praticiens, aux inventeurs, qu'elles permettent de perfectionner l'outillage matériel de notre vie; et c'est un fait assez saillant, assez éloquent aussi, et le plus accessible à la masse des esprits, qui concluent nécessairement en faveur de la science, auteur de ces *merveilles*. Dès lors l'affirmation, devant certain public, de l'infirmité, — quelques-uns diraient volontiers de l'impuissance, — de la science, fera naître des soupçons de parti pris qui nuiront à toute la cause qu'on veut défendre. L'hypothèse trahit sans doute la faiblesse dans nos connaissances, mais c'est en même temps la marque d'un progrès par

des approximations successives qui sont autant de conquêtes dont le bénéfice est désormais acquis. Il est nécessaire que l'apologiste tienne compte à la fois de l'un et de l'autre caractère pour régler sa tenue, s'il veut agir efficacement en un temps si généralement féru des titres scientifiques. — D'un autre côté, théorie et hypothèse manifestent, dans leurs limites, l'ordre et l'harmonie des choses, et c'est l'élément *positif* que M. de Lapparent indique d'y recueillir : il consacrera les chapitres suivants principalement à mettre le fait en relief.

II

Dans ce que j'ai appelé, — pour la commodité de ce compte rendu, car le livre ne contient pas cette distinction, — la *seconde partie* de son ouvrage, M. de Lapparent définit par les faits, en alignant une série d'exemples, l'ordre et l'harmonie (ch. IV), la finalité (ch. V), l'unité (ch. VI), qui existe dans le monde. C'est, dans l'ensemble, l'illustration, réellement mise au point, et mise aussi à portée de tous les lecteurs, d'idées chères à l'auteur, et dont la préoccupation s'est retrouvée constante dans la série des beaux ouvrages, tous devenus classiques, qui l'ont placé des premiers parmi les maîtres de la Géologie en France. Il écrivait notamment dans l'introduction de son grand Traité de Géologie (dont la 5e édition vient de paraître, ce qui est un succès sans précédent en ces matières) : « En donnant la place d'honneur à l'idée d'ordre, la formule que nous proposons... laisse pressentir que c'est à cette science surtout (la géologie) qu'il appartient de mettre en pleine lumière l'unité et la simplicité admirable du plan de la création. »

Au point de vue pratique, on peut puiser dans ces chapitres plusieurs exemples qui renouvelleront utilement le bagage trop sommaire, et un peu suranné dont on a coutume de se munir, quand on veut découvrir à un auditoire la magnifique ordonnance que récèle l'étude de la nature en ses multiples aspects. Les exemples sont bien choisis, et pourraient être adaptés aisément par l'effort personnel : la loi de la gravitation universelle (111-116), l'arrangement interne des cristaux, aboutissant à des formes, qui tendent vers l'acquisition du maximum de stabilité, « éclatante démonstration de l'ordre dans l'étendue » (116-124) ; à propos du principe de la moindre action : les combinaisons d'éléments de symétrie, et les groupements de cristaux, qui produisent les formes les plus variées, toutes d'ailleurs reliées entre elles par une suite de dérivations dont on peut fixer les lois (150-154) ; l'établissement du profil d'équilibre des rivières, obtenu par le jeu combiné, et le balancement à la fois simple et rigoureux, qui s'établit entre la *résistance* du fond sur lequel les eaux s'écoulent, et la *puissance* de ces eaux, conditionnée par leur masse et la hauteur de chute (157-160) ; plus loin, à propos de la finalité, le bel enchaînement qui se révèle dans l'histoire de la terre (190-211). — A plus d'un, ces pages, et beaucoup d'autres dans ce

volume, pourront apprendre la richesse des résultats fournis par l'investigation scientifique, et qui viendraient à point fortifier ou étayer « l'idée que nous pouvons nous faire d'une *suprême sagesse ordonnatrice* ».

M. de Lapparent aura contribué à remettre en bonne place la considération de ces faits et à attirer davantage l'attention sur leur signification. Car il semble qu'ils aient été l'objet d'une négligence regrettable à beaucoup d'égards, si l'on en juge d'après l'outillage, par trop imparfait ou par trop vieilli, que les catholiques possèdent sur ce point en apologétique. C'est sans doute que l'apologétique s'est largement portée du côté des sciences psychologiques et sociales, et c'est un développement très heureux et indispensable ; mais il serait fâcheux d'oublier que si cela peut convenir surtout aux esprits cultivés, et dans les milieux où la préoccupation sociale domine forcément, le très grand nombre encore aura chance d'être touché, et provoqué à la réflexion, par le problème du mécanisme harmonieux de ces phénomènes naturels, au milieu desquels leur vie se déroule, et dont le jeu ou l'emploi les intéresse chaque jour directement. Les adversaires l'ont très bien compris, qui ne se font pas faute d'aller puiser largement dans le domaine scientifique pour construire ceux de leurs systèmes destinés à être jetés dans les masses populaires[1]. La considération de l'ordre et de l'harmonie qui règnent dans l'univers est aussi importante qu'en tout autre temps, lorsqu'on veut parler de la sagesse divine, et M. de Lapparent y insiste, parce qu'il aborde la question en savant, et que c'est dans l'étude des sciences qu'il en faut aujourd'hui aller chercher les éléments.

Cependant, de graves objections peuvent s'élever contre cette valeur et ce sens donnés aux lois naturelles. Des savants, notamment à propos de lois chimiques, tendent à leur attribuer ce caractère « de postulats, voire de définitions, qui seraient invérifiables par toute expérience directe ». M. de Lapparent relève l'objection (129-140) et la discute ; il conclut que la conduite la plus sage est de rester sur le terrain du sens commun, sous la réserve d'appliquer les lois avec discernement, de ne pas les étendre hors de leurs limites respectives ; la donnée à recueillir, et qu'il entend bien utiliser pour son dessein, c'est la simplicité de chacune d'elles. Il semble que le fond de ce débat soit surtout une question d'ordre philosophique, et on ne peut pas l'examiner ici. On retiendra seulement le double enseignement que comportent ces discussions : 1° l'apologiste peut s'en tenir aux connaissances générales acquises par la science ; les grands traits lui suffisent pour établir ses exposés, et il ne serait pas légitime aux spécialistes d'exiger qu'il les satisfasse, jusque dans le détail, en chaque tranche ; 2° par contre, il

1. Témoin l'effort tenté pour la diffusion d'ouvrages tels que la *Préhistoire de la France*, dans la collection dite des Livres d'or de la science (librairie Reinwald) ; la mise en brochures à bon marché des *Enigmes de l'Univers*, *l'Origine de l'homme*.



doit posséder ce discernement de la valeur propre des lois, auquel l'auteur fait allusion (p. 140), et qui se traduira par une attention rigoureuse à garder, quand il parlera science, les qualités essentielles qui caractérisent la science : exactitude, précision, vérité.

Une autre observation sur la valeur des lois naturelles vient clore le chapitre IV (p. 163) : la connaissance que nous en avons, n'est-elle pas sujette à se trouver radicalement en défaut, le jour où l'investigation pourrait s'étendre au delà du coin de l'univers que nous voyons? Et dès lors il paraît illégitime de leur attribuer un sens quelconque et d'en tirer des conclusions. Mais c'est une supposition tout à fait gratuite et contraire à un positivisme correct, qui s'en tient au connu, à ce qui est : or, pour le monde où nous vivons, la simplicité si bien ordonnée de l'édifice est une constatation, et « rien n'autorise à admettre que l'inconnu viendrait donner un démenti formel aux conclusions uniformément concordantes du connu » (p. 163).

Les notions d'origine et de fin (ch. V) se dégagent aussi de l'analyse scientifique des phénomènes, et, comme la finalité, comme le principe de la moindre action, comme la marche vers l'unité, étudiée plus loin (ch. VI), elles mettront en évidence l'infaillible sagesse avec laquelle toutes choses ont été combinées. Le chapitre V débute par une discussion bien menée (164-173) de l'ancienne conception d'une stabilité parfaite de l'édifice du monde, au point qu'il fût impossible d'y entrevoir aucun indice d'une fin. Cette idée qui longtemps s'imposa comme doctrine, fut soutenue par Lagrange, Laplace, Poisson, dans le domaine de l'astronomie, chose d'autant plus étrange qu'elle entraînait, chez le premier surtout, une certaine contradiction avec son hypothèse de la nébuleuse primitive. « Comment l'évolution qui, partant de cette masse chaotique, en aurait tiré successivement les planètes et leurs satellites, pouvait-elle aboutir à ce repos indéfini, à partir duquel tout changement aurait été interdit à un système originairement si variable? (p. 172). Là où l'on admettait pour ainsi dire la vie active, féconde et qui avait commencé, c'était ramener tout à une vie latente, exposée sans raison à ne plus se modifier. Mais le fait est là, de changements incessants que le télescope révèle dans l'aspect de la voûte céleste, et d'autre part, la géologie connaît des périodes autrement longues, et un avenir auprès desquels ne sont presque rien les temps embrassés par le calcul astronomique, et dans les limites desquels il permet de prévoir, sans erreur appréciable, le retour des mêmes phénomènes.

Ce n'est pas que les premiers géologues aient été des *actualistes*, et n'aient cru que les mêmes causes agissant périodiquement et dans le même ordre, l'histoire de l'écorce terrestre devait être un perpétuel recommencement sans qu'on pût y reconnaître « de traces de commencement ni d'indices d'une fin », du moins tant qu'on se tenait dans le domaine de l'expérience et de la science. La découverte des fossiles vint bientôt révéler une évolution du monde organique : ainsi la science montrait-elle que la vie eut un commencement à la surface du globe; d'un autre côté, les phénomènes volcaniques

et la chaleur interne, étudiés plus attentivement, faisaient conclure à l'existence d'un noyau igné enfermé par l'écorce, d'où l'on doit bien admettre que la terre aura une fin, car toute cette provision de chaleur est condamnée à se dissiper. Ces notions visent même le reste de l'univers, depuis que l'on connaît le phénomène de la dégradation de l'énergie, connaissance qui a complété et quelque peu modifié la portée attribuée au principe de la conservation de l'énergie[1].

La question des *causes finales* est traitée ensuite (182-213), et il est bienfaisant de la voir abordée en ce livre. D'aucuns sans doute ont commis sur ce chapitre des exagérations très légitimement discréditées, mais il faut avouer que les craintes de tomber dans le même défaut sont devenues avec le temps de véritables préjugés. — Après avoir signalé les adaptations si curieuses de la *sacculine* à la vie libre pendant les premiers stades du développement, puis à la vie parasitaire de la forme adulte, et rappelé le phénomène si étrange du *mimétisme*, M. de Lapparent pose et résout en quelques mots le principe : il ne s'agit point de prétendre déterminer et marquer les causes mêmes qui ont produit cette évolution, mais rien ne nous oblige à demeurer à leur égard dans un agnosticisme complet, et nous pouvons aimer « à les placer sous l'égide d'une cause directrice plus élevée, à savoir l'harmonie active qui gouverne la nature ». Si aucune notion scientifique ne nous force à adopter cette conclusion, aucune notion scientifique ne peut non plus s'y opposer; la réserve nécessaire est ainsi faite, et, sous cette forme, rien n'est plus légitime que de voir, et de montrer la finalité dans l'organisation du monde que nous habitons. L'on peut ajouter que ces considérations seront toujours un appoint qu'on aurait tort de négliger auprès de la majorité des esprits, quand il s'agira d'inculquer l'idée de la sagesse divine, de son gouvernement dans le monde, — à la condition que les exemples soient judicieusement choisis et présentés en se tenant strictement à la vérité acquise. A ce dernier point de vue, les deux groupes de faits (sacculine, cas de mimétisme) rapportés par M. de Lapparent sont de bons modèles des exemples à choisir et de la manière de les présenter, pour qui voudrait faire entrer pratiquement la question de finalité dans un exposé apologétique.

Un autre exemple est plus longuement développé, emprunté à la science géologique (190-212). En un de ces exposés lumineux qui sont le propre de son enseignement, et ne perdent rien de leur charme à la lecture, M. de Lapparent retrace quelques-uns des grands traits de l'histoire de la terre, depuis ses origines : l'évolution des océans et des continents, la vie à la surface du globe; il insiste particulièrement sur le phénomène de la formation de la houille; puis il passe à des périodes beaucoup plus récentes avec la formation des chaînes alpines, l'extension glaciaire, le dessin

1. Il apparaît clairement que c'est le plan adopté pour ces conférences qui a fait disjoindre ces deux notions : conservation (p. 145) et dégradation (p. 180) de l'énergie.

géographique actuel (fosses marines et continents) graduellement complété. Dans ces phénomènes qui se sont déroulés antérieurement à l'apparition de l'homme, il signale la préparation progressive de la terre, grâce à laquelle l'homme, quand il y vient prendre place, rencontre les conditions d'atmosphère, d'eau, de sol, tout le milieu extérieur enfin, auquel il lui suffira d'adapter sa vie pour la soutenir et la développer. « Il reste donc à choisir, pour expliquer d'aussi remarquables enchaînements, entre le hasard et l'intention providentielle. Pour nous, héritiers privilégiés de cette suite de dispositions, et pénétrés du désir d'exprimer notre reconnaissance à quelqu'un qui puisse l'accueillir, on trouvera sans doute naturel que le hasard ne nous suffise pas » (p. 212).

Sans vouloir instituer ici une discussion, à laisser aux philosophes, sur la valeur métaphysique des conclusions et la forme à donner au principe de finalité, on ne peut s'empêcher d'observer qu'un exposé fait de cette manière et se tenant dans les grands traits d'une évolution, prépare efficacement l'esprit aux questions primordiales : quelle est l'origine de ces choses? Qui a dirigé cet enchaînement de phénomènes? Et comme corollaire : à qui doit aller la reconnaissance humaine? Et il serait assurément contraire aux principes d'une saine éducation de laisser grandir une sorte d'inconscience de l'ajustement merveilleux qui existe entre les besoins de notre nature et les ressources mises à sa disposition; ce serait sacrifier bien légèrement un moyen sérieux de disposer les hommes à comprendre que nous sommes redevables au Créateur de ses bienfaits et qu'il a droit à notre gratitude. Pour obtenir ce résultat des phénomènes bien apparents, pourvu qu'ils soient sérieusement reconnus, et surtout que les rapports qu'ils offrent entre eux apparaissent clairement, les traits importants suffisent. Cela seul peut garantir de l'écueil, toujours proche en cette délicate matière. Il semble qu'à cet égard les deux remarques faites à l'occasion des facilités offertes pour l'exploitation de la houille (p. 196-97) pourraient être superflues, au jugement de quelques-uns.

L'évolution des doctrines scientifiques donne occasion de fournir ce qu'on appellerait volontiers des arguments négatifs, de pure défensive, à utiliser comme auxiliaires dans certaines polémiques : la leçon de prudence et de modestie que doivent donner les vicissitudes des théories scientifiques, le nombre toujours trop considérable de leurs insuffisances, de leurs contradictions, leur impuissance à donner la clé de tous les mystères et à nous permettre « de nous reposer sur elles du soin de contenter toutes les aspirations de notre nature ». Les exemples les plus actuels qui soient présentés sont les théories successives de la lumière (222-230), les doctrines de l'évolution organique (243-244), celles de la formation des montagnes (250-256).

Il faudrait se garder de croire qu'il y ait là matière à des attaques réelles, à une offensive contre la science; l'hypothèse elle-même tient sa part dans l'ordre de la connaissance, au premier échelon sans doute, mais, comme on l'a vu plus haut, elle prépare des

accroissements nouveaux : et ce serait un état d'esprit regrettable de triompher bruyamment de la chute d'une ou de plusieurs théories physiques ou géologiques : elles représentent en effet des étapes, et la chute de l'une d'elles marque précisément, non pas un recul, mais une marche en avant et le commencement de nouveaux progrès.

La fin de l'ouvrage (ch. VII) est à lire entièrement pour qui veut s'occuper sérieusement d'Apologétique scientifique. Elle comprend deux parties : 1re *Les droits de l'apologiste ;* 2e *Les devoirs de l'apologiste.* Certains passages ne se laissent pas analyser, mais ils méritent d'être transcrits intégralement en cette *Revue.* « En ce qui concerne les positions, il importe de ne pas faire la partie belle aux assaillants, en incorporant sans nécessité, dans le domaine de la défense dogmatique, des traditions qui peuvent être grandement respectables, mais qui, n'intéressant pas le salut et, n'ayant pas trait au dogme, ne font pas, de droit, partie de ce domaine sacré » (271, 272). « Si on laissait subsister, dans des livres couramment usités par les maisons chrétiennes d'enseignement, des énonciations qui sans rapport avec le dogme, la morale ou la discipline, heurteraient directement des notions scientifiques sur lesquelles l'accord existe aujourd'hui, on donnerait à nos adversaires un de ces prétextes qu'ils saisissent si volontiers pour déconsidérer le dogme lui-même. Exploités auprès des esprits qu'une saine éducation n'aurait pas suffisamment prémunis, ces prétextes pourraient arrêter une adhésion prête à se laisser conquérir ; et ainsi on aurait, sur la conscience, d'avoir fermé l'accès de la vérité à beaucoup d'âmes de bonne foi, qu'on eût pu gagner en évitant cette faute » (272, 273). Le premier devoir de l'apologiste est donc d'être exactement informé, de se tenir au courant « des résultats acquis, dans chaque domaine, et ne pas commettre la faute d'employer des armes défectueuses, puisées dans un arsenal archaïque, ou fournies par la lecture hâtive d'ouvrages de vulgarisation sans autorité » (281). Mgr Baunard employait des termes analogues pour exprimer la même idée, en 1898, dans la lettre où il proposait de développer les études scientifiques dans les séminaires. A propos des droits de l'apologiste, l'auteur recommande « d'aller chercher sur le terrain où il leur a convenu de se placer, ceux qui se font des choses scientifiques une arme contre nos croyances » (287) et d'exercer une critique rigoureuse des titres scientifiques de leurs doctrines, car il faut éviter, à tout prix, la domination d'un fétichisme inopportun.

C'est dire que ce dernier chapitre renferme toute une théorie de l'Apologétique scientifique, dont le lecteur se trouve préparé à apprécier les idées si justes, et à comprendre la mise en pratique, car le livre tout entier en est l'exemplaire réalisé. C'est, d'ailleurs, ce dernier trait qu'on s'est attaché, de préférence, à montrer dans ces quelques pages, et le terrain sur lequel on a tenu à se placer pour étudier l'ouvrage et le présenter aux lecteurs de cette *Revue.*

G. Delépine,
Maître de conférences à la Faculté libre
des Sciences de Lille.

L'Enseignement Apologétique

Nous avons signalé la dernière fois à nos lecteurs l'enseignement religieux donné à Paris par M. l'abbé Désers au Sillon, et par M. l'abbé Picard, rue Furstenberg. Nous sommes heureux de publier, à titre d'exemple, la première lecon de M. Désers, et un résumé du cours de M. Picard qui indique la méthode de ses études.

La Foi et ses Conditions

Nous sommes chrétiens, nous portons le nom de catholiques, parce que nous avons la foi, parce que nous croyons à certaines vérités concernant Dieu, Jésus-Christ, l'Eglise.

Réfléchissons donc à quelques-unes des questions qui se rapportent à la conception même de notre foi.

I. *Qu'est-ce que la foi?* — C'est une adhésion libre que nous donnons aux vérités révélées par Dieu, à cause de l'autorité de Dieu qui nous les révèle.

Par cette seule définition, nous sentons qu'il y a là un acte intelligent, fondé en raison, qui n'est pas indigne d'une âme maîtresse d'elle-même.

Cette définition nous sépare de ces fantaisies par lesquelles certains de nos adversaires définissent notre foi.

Pour les uns, c'est une sorte d'*instinct aveugle*, assez semblable aux idées fixes des monomanes, des impulsifs.

La foi n'est pas un instinct aveugle, puisque sa première conviction est d'être libre, et qu'elle est appuyée sur des motifs et des raisonnements.

Si certains chrétiens ont une foi aveugle, si d'autres ne veulent pas raisonner leur foi, de peur, disent-ils, que « cela les trouble », déplorons cet état d'âme, et ne l'imitons pas. Saint Paul recommandait à ses premiers disciples l'obéissance raisonnable *rationabile obsequium*. Le Concile du Vatican, en traitant de la foi, rappelle ce mot, et l'interprète, comme nous le faisons ici, en recommandant de s'éclairer pour croire.

D'autres nous disent que la foi est l'apanage des *cœurs sensibles*. Voilà pourquoi tant de femmes sont croyantes, tandis que l'homme, plus positif, plus éclairé, plus intelligent, plus rigoureux dans ses pensées, ne se laisse pas prendre à ces fallacieuses amorces de la sensibilité.

Ceux qui parlent ainsi nous paraissent tout d'abord un peu fats... tout homme n'est pas intelligent parce qu'il se décerne à lui-même

un brevet de capacité mentale. Puis nos grands théologiens et les commentateurs de notre foi catholique, les saint Thomas d'Aquin, les Suarez, les Bossuet, etc., dont les in-folio remplissent nos bibliothèques, n'étaient vraiment pas des femmes sensibles.

Si l'on veut chercher pourquoi il y a plus de femmes que d'hommes pratiquant la religion catholique, je crois que la raison de ce phénomène — très particulier à la France — ne serait pas difficile à trouver.

Entre seize et vingt ans, quand frères et sœurs, dans une famille, ont les mêmes mœurs, il est bien rare qu'ils n'aient pas la même foi. Quand il y a rupture d'unité, du côté masculin, c'est d'ordinaire parce qu'il y a eu rupture avec la bonne conduite.

La foi n'étant ni un instinct aveugle, ni un fruit de la sensibilité du cœur, qu'est-elle dans son fondement? Sur quoi repose sa valeur?

Notre foi repose sur l'évidence du témoignage de Dieu.

Nous croyons parce que, ayant examiné les preuves, nous avons reconnu que Dieu a vraiment parlé, qu'il a révélé telle vérité. Nous croyons à sa parole, nous ajoutons foi à son autorité.

Nous faisons envers Dieu, ce que nous faisons sans cesse envers les hommes. Essayez donc de retirer de votre vie la part de foi, de confiance continuelle que vous donnez à ceux qui vous entourent; vous verrez ce qui restera. Nous croyons à la parole des hommes, à tout venant, sans vérification aucune. Quand nous entrons dans une maison, nous ne vérifions pas ses fondations, nous y allons de confiance. Nous avons foi. Et c'est ainsi de toutes choses. En quoi donc serait-il illogique, déraisonnable de croire la parole de Dieu — non pas à l'aveuglette, mais après vérification que Dieu a véritablement parlé ?

Décomposons l'acte de foi. — Dans tout acte de foi, il y a un acte d'intelligence. Nous ne fermons pas les yeux, nous regardons, nous pesons les motifs que nous avons de croire que Dieu a parlé en telles circonstances, pour nous révéler cette vérité.

Qu'on ne dise pas : « Vous n'avez pas la même évidence, la même certitude qu'après une expérience vérifiée, par exemple. » — L'évidence est aussi complète, la certitude aussi formelle. Ce qui diffère, c'est le mode, le genre de cette certitude, de cette évidence. Il y a la même différence qu'entre la certitude expérimentale et la certitude historique.

L'acte de foi est donc un acte raisonnable. « Il présuppose, comme le disait Kleutgen, le raisonnement naturel. »

Dans l'acte de foi, il y a également un acte de volonté.

Il faut vouloir regarder des motifs que nous avons de croire. Beaucoup ne croient pas parce qu'ils ne regardent pas, parce qu'ils ne veulent pas regarder.

Serons-nous saisis par la beauté d'un tableau, si nous ne le regardons pas, ou si, le regardant, en pensant à autre chose, nous regardons « sans voir » ?

Enfin, comme l'acte de foi nous met en contact avec des vérités surnaturelles — qui sont au-dessus de la raison sans lui être

contraires — il nous faut, pour nous aider à voir, la grâce de Dieu, un secours d'En-Haut, qui ne manque jamais aux âmes de bonne volonté.

Voilà ce qu'est la foi, l'acte de foi : il ne peut donc pas y avoir d'objection de principe contre lui, parce qu'il a vraiment un caractère raisonnable. C'est là ce que je voulais établir.

II. *Comment acquiert-on la foi?* — Par la volonté de l'étudier et par l'étude.

La volonté d'étudier est faible chez beaucoup, prétendant qu'ils « voudraient bien avoir la foi », qui « l'envient chez les autres », mais qui n'ont pas cette volonté efficace par laquelle on approfondit un sujet pour le bien saisir.

D'autres, honnêtes sans doute, satisfaits de la vie, n'éprouvent pas le besoin, au milieu des petits bonheurs de leur existence, de chercher plus haut, ni au delà.

Quelques-uns disent, nettement : « Je ne veux rien étudier de ce qui a été écrit pour exposer le Christianisme ou le défendre. »

Avec cette première condition : vouloir étudier, il faut la seconde : étudier réellement.

Ne faut-il pas étudier pour acquérir toutes les connaissances quelles qu'elles soient? Pourtant, en ce qui concerne la foi, combien de gens croient tout savoir, d'intuition!

On croit la connaître suffisamment, pour la mépriser, parce qu'on a retenu quelques bribes informes de l'enseignement donné au moment de la Première Communion.

Chose étrange, on nous reproche volontiers, à nous prêtres, de chercher à maintenir l'humanité dans l'ignorance, et quand nous disons : « Eclairez-vous, instruisez-vous », on ne nous écoute pas, on ne veut pas étudier.

Il en est qui font mieux. Dès qu'on les invite à étudier notre foi, ils prennent les livres des incroyants.

Pourquoi? Pour étudier le pour et le contre. De fait, ils n'étudient que le « contre » ; ils prétendent que les défenseurs de la foi sont de parti pris. Ne pourrions-nous pas rétorquer l'argument, en leur disant : « Et les adversaires de la foi, ne sont-ils pas, eux aussi, de parti pris? »

Pour arriver au but, deux chemins se présentent : le chemin des doctes, le chemin des simples.

Le chemin des doctes, c'est celui des gens cultivés qui veulent se donner une forte culture religieuse. Ne les perdons pas dans les détails, conduisons-les à Jésus-Christ, en leur conseillant de lire, de méditer la vie du Christ.

Celui qui lira sérieusement, honnêtement une vie du Christ, bien faite, celui-là recevra, comme le disait un incroyant, « un coup de catholicisme » — une illumination, une conviction qui lui donneront le frisson du divin.

Et maintenant, le chemin des simples, et il y a, en ce monde, plus de simples que de lettrés, c'est celui des enfants, des ignorants.

Pour ceux-là, la foi ne saurait être un mouvement aveugle de l'âme, pas plus que pour les autres.

Ils entendent les choses de la foi sortir de la bouche et du cœur des gens qu'ils respectent, dont ils ne suspectent ni l'intelligence, ni la bonne foi. Ils ont confiance en cette autorité. comme nous avons confiance en toute autorité qui nous semble qualifiée pour nous enseigner. Ce procédé est aussi sûr, aussi décisif que le premier.

III. *Comment perd-on la foi?* — Dans la jeunesse surtout, est-ce vraiment pour des raisons scientifiques ? La foi gêne, on la laisse.

L'influence du milieu est une cause de la perte de la foi pour beaucoup : conversations, lectures.

Les conversations. Nombreux sont ceux qui pensent comme le dernier qui parle. Vont-ils dans un milieu incroyant, leur foi s'altère, leur incroyance s'augmente. Nombreux aussi ceux que le ricanement de l'impiété ébranle et trouble : est-ce qu'un sarcasme est un argument ?

Les lectures. Ceux qui lisent tout à tort et à travers ne garderont jamais de principes arrêtés, d'idées sérieusement établies.

Il suffit d'être prudent pour ne pas donner à son esprit toute nourriture, pas plus que nous ne donnons à notre estomac toute nourriture qui nous tombe sous la main.

Elle est bien juste la parole de celui qui disait : « En s'en allant, la foi a laissé dans nos âmes une fissure par où s'écoulent tous nos bonheurs. »

L. DÉSERS.

Les procédés scientifiques et la Science religieuse

Cet enseignement de la science religieuse est très circonscrit dans son mode, mais non pas exclusif. La religion, comme tout ce qui est, peut être envisagée par divers côtés. Celui que nous choisissons n'est pas une négation des autres. Il y a plus : nous répudions tout ce qui pourrait altérer la notion, ou amoindrir le sentiment de l'unité et de l'harmonie sacrée d'une Religion, qui est pour gagner toute l'âme, et qui se présente comme la plus esthétique des Religions en même temps que la plus logique, et la seule transcendante.

Or voici, bien caractérisée, la tâche que nous voulons tenter : c'est par des procédés vraiment scientifiques, et auxquels ne puissent être opposées de légitimes fins de non-recevoir, que nous voulons déterminer et vérifier : ce que c'est que Religion, — rapports d'ordre naturel avec l'Infini vivant et personnel, — révélation dans sa notion générale, révélation présentée par l'Eglise catholique, — faits et vérités que l'Eglise catholique dit être révélés : Vie divine en elle-même, Vie divine communiquée : Christologie, Grâce, Communion des saints, Eglise, — faits révélés antérieurs à la Révélation catholique, et faits à venir qu'elle annonce.

Nous devons nous en tenir aux chefs de doctrine, aux éléments essentiels, aux fondements, mais nous en traiterons toujours en accentuant fortement les procédés méthodiques en vertu desquels nous les établissons : cela non seulement pour justifier notre enseignement, mais aussi pour convier et aider nos auditeurs à étudier eux-mêmes, avec des garanties d'exactitude, les questions connexes ou accessoires.

Mais ceci exige que nous précisions d'abord ce que c'est que procéder scientifiquement.

Ces notions préliminaires, pour un peu arides qu'elles puissent paraître à première vue, nous semblent nécessaires. Elles seront par la suite rendues plus facilement accessibles par l'application qui en sera faite, d'une manière concrète, aux sujets ultérieurement traités.

Disons donc aujourd'hui, très succinctement, ce que c'est que la science et quels sont ses procédés, pour établir ensuite s'il y a vraiment une science de la Religion, et comment elle procède.

Toute connaissance de l'esprit humain est : ou vulgaire, ou arbitrairement développée, fût-ce par le talent, le génie même ; ou scientifique. Il faut choisir entre charbonnier, dilettante ou savant. Beaucoup de bons esprits, de nos jours, trouvent insuffisante la connaissance du charbonnier, et sont aussi en défiance contre les productions tour à tour fascinantes et décevantes du dilettantisme. Ils cherchent, ils veulent trouver la vraie science. Et c'est à bon droit. Et la vraie science a des traits auxquels, toujours, on a pu la reconnaître.

Il y a des procédés normaux et légitimes que, toujours et partout, l'esprit humain emploie plus ou moins consciemment : sur tout objet qui s'offre à sa connaissance, quand il le veut connaître avec toutes les garanties possibles, il cherche trois choses : 1° l'exactitude de toutes les données ; 2° la certitude de la théorie qu'il en fait ; 3° le critérium des résultats qu'il croit avoir acquis.

Et c'est pour satisfaire ces trois naturelles exigences de son esprit que l'homme emploie des méthodes qui se diversifient suivant les divers objets de son étude ; méthodes qui d'ailleurs doivent toujours tâcher à se perfectionner.

Deux tendances extrêmes peuvent caractériser ces différentes méthodes : ou elles tendent à n'être que des opérations rationnelles, ou elles prétendent n'admettre que les faits, écartant tout principe qui ne repose que sur une vue de l'esprit. Mais il est avéré que ni l'expérience seule ne suffit à constituer la science, ni la synthèse quand elle ne s'appuie pas sur une analyse complète des faits, ne saurait aboutir à autre chose qu'à des hypothèses sans vérification.

Or, il est une méthode qui de nos jours, par ce sage discernement dans l'emploi de l'analyse et de la synthèse, a produit d'admirables résultats : c'est la méthode d'observation scientifique. Sa condition essentielle est de partir des faits, d'en pousser aussi loin que possible l'analyse. Ensuite, elles les groupe selon leurs espèces et les gradue selon leurs différences ; et elle est ainsi amenée à les

classer exactement dans les divers ordres de connaissance humaine. Après ces rigoureux procédés d'investigation, et leur aboutissement, elle contrôle son œuvre ; cela, de deux façons : 1° par ce que H. de Tourville a si bien appelé « la confrontation intransigeante du fait » ; 2° par l'expérimentation critique de la théorie, qui consiste à considérer la théorie comme vraie et à traiter le fait en conséquence : si le résultat est meilleur en règle, c'est que l'on est plus près de la vérité qu'avant l'observation méthodique.

Or, ce qu'il faut bien entendre — et ceci est d'une importance capitale, — c'est qu'il n'y a pas d'ordre de choses perceptible par quelque endroit qui ne puisse être traité scientifiquement dans les conditions que nous venons de dire. C'est une tendance extrêmement fâcheuse chez certains esprits de croire, encore de nos jours, que seul puisse être ainsi traité l'objet de leurs études particulières. Et c'est aussi leur tendance, plus fâcheuse encore peut-être, que de vouloir trancher par la connaissance des faits qu'ils étudient la connaissance d'objets étrangers à leurs observations. Mais quoi qu'il en soit de ces retards opposés au progrès, la gradation ascendante se poursuit, et ne cesse d'élever l'esprit scientifique de l'homme du plus simple et du plus matériel au plus complexe et au plus immatériel. A mesure qu'on monte, le labeur se fait plus difficile. Mais, Dieu aidant, l'esprit scientifique intégral et complet sera toujours plus stimulé non seulement par les difficultés, mais par la hauteur et l'infinie portée de sa tâche.

La science et ses procédés, dans ce qu'ils ont de plus poussé et de plus progressif, peuvent-ils s'élever jusqu'à faire de la Religion l'objet de leurs investigations et de leurs découvertes ? Ceci est d'un intérêt qui n'échappe à personne.

Il n'est pas seulement question de répondre à ceux qui n'aiment pas que les choses religieuses soient traitées scientifiquement, mais aussi de réfuter l'erreur qui déclare péremptoirement que la religion ne peut être l'objet d'une science s'imposant rigoureusement à l'esprit.

Les trois essentielles conditions de la science : exactitude de toutes les données, certitude de la théorie, critérium des résultats, peuvent être remplies, nous l'avons dit, en tout ordre de connaissance. Or, il existe et il a toujours existé, et partout, une catégorie de faits, bien caractérisés, spécifiques, précis : les faits religieux. Et nous disions, non seulement que ces faits religieux peuvent être constatés et décrits en tant que perceptibles, mais qu'on en peut faire l'analyse, découvrir les causes et les lois qu'ils décèlent et contrôler rigoureusement ces investigations et leurs résultats.

Et, de fait, cette science existe. La Théologie a son domaine propre. Et ses procédés, chez les bons théologiens, sont scientifiques autant que ceux des autres sciences. Or, il est curieux de voir que la plupart des esprits qui n'admettent pas ces procédés de la théologie affectent de les ignorer. C'est à priori qu'il les repoussent. Et pourquoi ? Parce que, disent-ils, ce sont des procédés à priori. Il est bien vrai que beaucoup de théologiens ont abusé de la méthode

purement rationnelle et logique. Mais quelle est donc la science la plus en progrès de nos jours, qui n'ait pas d'abord été élaborée avec de telles imperfections? La méthode d'observation, quand on en use bien, produit de merveilleux résultats. Mais nous avons établi qu'il n'est pas d'ordre de connaissance auquel cette méthode ne puisse pas être appliquée. La Religion n'y fait pas exception; la science qu'on en fait, comme toutes les autres, est conditionnée par l'état des choses et des esprits du temps où on vit. Comme toute science, la Théologie peut et doit avancer, se perfectionner, se réformer. Et nous croyons que c'est dans l'avenir plus que dans le passé, qu'est sa splendeur.

Mais sur quel argument principal prétend se fonder la fin de non recevoir qu'on nous oppose? On dit : il ne peut y avoir, à proprement parler, de science religieuse, parce que la Religion a pour objet l' « inconnaissable », et ce qui manque là, c'est tout au moins un critérium vérificateur. — Nous répondons : Ce qu'on appelle l'inconnaissable est ce que nous appelons le surnaturel, le révélé. Or, nous affirmons qu'il y a une manière d'appliquer au surnaturel, au révélé, la méthode d'observation scientifique, avec les résultats les plus certains.

Nous affirmons, que, *par la constatation stricte de faits directement observables, on peut prouver rigoureusement que les énoncés de la foi catholique expriment des réalités divinement révélées.*

Cette affirmation est pour nous d'une capitale, d'une souveraine importance. C'est dans sa brièveté, toute la donnée de l'œuvre que nous entreprenons. Et, dès que nous aurons défini le surnaturel, le révélé, ce qui est, préalablement indispensable, nous nous appliquerons à cette œuvre.

Mais auparavant et avant même de définir le surnaturel et la Révélation objets propres de la Théologie, il nous faut, déterminer et vérifier des faits qui ne peuvent être qualifiés d'inconnaissables et qui ont avec la Théologie un lien trop évident et trop nécessaire pour que nous les passions sous silence : Définition très générale de la Religion, et rapports de l'homme avec Dieu qui sont directement observables.

Voilà donc notre position nettement choisie et fixée. Elle est sur terrain ferme. Elle est également éloignée du rationalisme et du fidéisme.

C'est avec toute notre âme que nous y accomplirons notre tâche.

Nous prions Dieu de venir en aide à notre insuffisance Nous lui demandons de répandre dans les âmes de nouveaux élans, dans les esprits une abondance de « vertus intellectuelles » un souci, une curiosité devenus trop rares, de cette science religieuse bien entendue, qui est la science par excellence, dont l'élévation est sans égale, et la beauté souveraine.

G. Picard,

Aumônier du lycée Louis-le-Grand.

Revue des Revues

LES ÉTUDES. — 5 décembre 1905. — FERDINAND PRAT : *Origène et l'origénisme*. — *I. Origène dans l'Origénisme.* — Etude extrêmement sympathique au grand écrivain ecclésiastique. « Origène ne fut jamais un chef de secte : il ne fut pas même chef de parti ; il aurait repoussé comme une injure un titre qui eût semblé le séparer de la grande unité catholique pour laquelle il professa jusqu'au bout le plus inviolable attachement... C'est après sa mort que de fanatiques admirateurs, outrant ses idées les plus aventureuses, transformant en dogmes des hypothèses, téméraires peut-être, mais avancées avec circonspection, enfin ne tenant aucun compte des progrès accomplis d'âge en âge par la théologie catholique, créèrent l'origénisme. »

On examine ensuite les trois principaux éléments de ce qu'on est convenu d'appeler l'origénisme et qui sont : la méthode allégorique appliquée à l'exégèse, la subordination des personnes divines et la théorie des épreuves successives, pour voir jusqu'à quel point, dans quel sens, et avec quelle consistance elles sont dans Origène lui-même. Ce qui intéresse l'apologiste dans cette étude, c'est de trouver, déjà mis en un tel relief par cet écrivain ancien et si original, le principe d'autorité et le magistère de l'Eglise. La *prédication ecclésiastique* revient à tout moment sous sa plume, comme la grande règle de foi qui décide des controverses.

LA QUINZAINE. — 1er décembre 1905. — GEORGE FONSEGRIVE : *Le moral et le social.* — *III. La loi sociale et la loi morale ;* montre qu'il y a une distinction entre la loi morale intime, idéale, orientant toute notre vie, en exprimant les exigences profondes, et la loi sociale extérieure, mal ajustée à chacun parce qu'elle est faite pour tous, et fragmentaire. L'apologiste pourra tirer son profit de certaines remarques que M. Fonsegrive fait dant la première partie de son étude ; (p. 325) par exemple le point de vue qu'il adopte lui fournit une réponse à ce fait que les prescriptions morales ont varié chez les différents peuples et aux différentes époques ; — de même encore (p. 331) le caractère idéal de la loi morale et même son caractère personnel, en un certain sens, empêche de l'assimiler aux lois physiques ou chimiques ; — et donc la morale ne saurait être assimilée à la science des mœurs, car de l'observation ne peut résulter que la constatation de ce qui est ou a été et nullement la connaissance de ce qui *doit* être. Ce point de vue encore fournit (p. 335) la légitimité de la casuistique, qui naît d'elle-même, lorsque l'on passe de l'abstrait au concret ; enfin aux pages suivantes (336, 337) éclaire la notion du rôle du confesseur et du directeur, souvent si mal compris de ceux qui ne connaissent pas le catholicisme : « le confesseur ou le directeur ne fait aucune violence à la conscience qui s'ouvre à lui, il juge à sa place, en s'y mettant véritablement, en bannissant seulement les causes qui risqueraient de troubler la vue intérieure, les préjugés d'habitude, de

langage ou d'éducation, les brouillards de la crainte ou les fumées de la passion. La conscience du confesseur n'est autre que la conscience même du consultant, elle est seulement libérée, épurée et assainie ».

REVUE DU CLERGÉ FRANÇAIS. — 1er décembre 1905. — P.-L. PÉCHENARD : *Pour le maintien de nos instituts.* — P. BATIFFOL : *Les reconstructions de demain. Allocution à de jeunes prêtres.* « ...notre force sera dans notre unité, le secret de notre unité dans notre docilité, et la raison de notre docilité dans notre foi. Nous serons plus dispersés et plus solidaires, plus entreprenants et plus responsables... « Notre catholicisme est un principe si surnaturel qu'il n'y a aucun parti, aucune classe qu'il ne déborde pour ainsi dire à l'infini. Pas une seule forme politique, sociale, philosophique, n'existe qui soit à sa mesure. Il fait comme éclater les vieux partis qui tentent de s'identifier à lui, comme aussi bien il travaille, sans qu'ils s'en doutent, les hommes d'aujourd'hui qui rêvent de l'exclure et de le supplanter. »

E. BŒGLIN : *Une assemblée de l'épiscopat allemand.* Il s'agit de la réunion de Wurzbourg en 1848, tenue en des circonstances qui ne sont pas sans présenter de suggestives analogies avec l'état religieux actuel en France. L'Eglise d'Allemagne sut se détacher des liens du joséphisme, elle profita de cette liberté pour se rapprocher du Saint-Siège d'une part, et de l'autre pour se mêler, avec une attitude faite de bonne grâce et de sympathie, aux préoccupations du peuple et du pays. De là jaillit toute une floraison d'œuvres intellectuelles et sociales. « L'Eglise d'Allemagne, de bon matin, avant Marx et Lassalle, dirigea le mouvement économique. » — L. VÉNARD : *Chronique biblique.*

LA FEMME CONTEMPORAINE. — Décembre 1905. — EUG. BŒGLIN : *Autour de la séparation.*

REVUE CATHOLIQUE DES ÉGLISES. — Nov. 1905.— J.-B. SAULZE y étudie aussi l'*Assemblée épiscopale de* WURZBOURG. Geissel, écrivant à N. v. Weiss après avoir pris l'initiative de la réunion, disait : « Une seule pensée me fait relever la tête, quand les préoccupations de Wurzbourg me la font retomber : A cette simple nouvelle : « les évêques sont assemblés », le monde aura la preuve que nous ne nous laisserons pas coudre sans mot dire dans le sac radical, pour être jetés à la mer, et qu'au moins nous avons trouvé le moyen de mettre, dans l'avenir, les évêques d'Allemagne en contact et de les réunir, l'été prochain, en un synode national. » M. Saulze a donné un caractère documentaire à la 1re partie de son étude en citant le rapport de Lennig qui contient le texte des sujets à traiter. — HYPPOLYTE HEMMER : *La situation religieuse en France.* Si la nouvelle loi n'est pas traîtreusement dénaturée par des règlements adventices, si le Souverain Pontife nous y autorise, il conviendra, tout en ne se faisant aucune illusion sur les sentiments qui l'ont inspirée, d'en faire loyalement l'essai.

Bibliographie

L'œuvre apologétique de M. de Broglie

I. **Ouvrages publiés par l'Abbé de Broglie.** — *Conférences sur la vie surnaturelle* (Conférences prêchées dans la chapelle de Sainte-Valère). 3 vol. in-12. Paris, Poussielgue, 1878 et 1879. — Le second volume semble un des essais les plus ingénieux et les plus satisfaisants que l'on ait tentés pour concilier les deux opinions qui, sur la question du péché originel et de ses suites, se partagent les écoles catholiques.

Le Positivisme et la science expérimentale. 2 vol. in-8°, Paris, Palmé, 1880-1881. Ouvrage qui, dans la pensée de l'auteur, était une introduction philosophique à l'apologétique chrétienne; car cet ouvrage revendique contre le positivisme, qui rejette comme inconnaissables toutes les substances et toutes les causes, et partant l'âme et Dieu, le droit qu'a la raison d'affirmer ces vérités fondamentales.

Problèmes et conclusions de l'histoire des Religions. 1 vol. in-12. Paris, Putois-Cretté, 1889. « Après avoir caractérisé les diverses religions, dit Mgr d'Hulst, l'auteur recherche d'abord leurs ressemblances avec le christianisme; la part loyalement faite à ces ressemblances, il établit la transcendance de l'œuvre du Christ. Enfin, de la transcendance, qui n'est qu'une supériorité relative à l'égard de tous les autres cultes, il s'élève jusqu'à la valeur absolue de la religion chrétienne. »

Instruction morale : Dieu, la conscience, le devoir. In-12. Paris, Putois-Cretté; opuscule destiné aux élèves de l'enseignement primaire.

La Morale sans Dieu, ses principes et ses conséquences. In-12. Paris, 1886. Vigoureuse réfutation de l'évolutionisme en morale.

Conférences sur l'idée de Dieu dans l'ancien Testament (Conférences prêchées dans l'église des Carmes en 1890). In-12. Poussielgue.

La réaction contre le positivisme. In-12. Paris, Plon, 1894. L'auteur, tout en rajeunissant et en fortifiant les preuves classiques du théisme, y montre que l'âme humaine appelle une lumière moins pâle et moins froide que celle de la raison, et que c'est à l'histoire de lui apprendre si cette lumière a lui quelque part et où l'on peut la découvrir.

II. **Articles de revues et brochures.** — *L'Apologétique chrétienne en présence des sciences historiques* (Extrait de la *Revue du Monde Catholique*, 1880).

Religion de Zoroastre et religion védique. Putois-Cretté, 1880-1881.

Le Bouddhisme. Putois-Cretté, 1881-1882.

Religions néobrahmaniques de l'Inde. Putois-Cretté, 1882-1883.

La vraie définition de la Religion. Société bibliographique, 1882.

La vraie Religion. Putois-Cretté, 1882-1883.

Les déistes anglais et le christianisme . Bulletin critique, 1er décembre 1883.

Le progrès religieux au point de vue rationaliste et au point de vue chrétien. Putois-Cretté, 1884.

L'unité de sanctuaire en Israël. Annales de philosophie chrétienne, 1884.

La science et la religion, leur conflit apparent et leur accord réel. Putois-Cretté, 1885.

La morale indépendante (Extrait du *Correspondant*). Putois-Cretté, 1885.

La transcendance du christianisme, Putois-Cretté, 1885.

Vue d'ensemble sur la religion d'Israël. Putois-Cretté, 1885.

Les Progrès de l'apologétique, leur nécessité et leurs conditions. Putois-Cretté, 1886.

L'histoire religieuse d'Israël et la nouvelle exégèse rationaliste. Paris, 1886.

Caractère historique de l'Exode. Annales de philosophie chrétienne, mai 1907.

Les nouveaux historiens d'Israël à propos du dernier livre de M. Renan. In-18. Putois-Cretté, 1889.

Mémoire sur les généalogies bibliques, présenté au Congrès scientifique des catholiques. Paris, 1888.

Élohim et Iahvé.

Un essai de solution des difficultés du protestantisme contemporain. (Dans le *Correspondant*, 1890).

Le présent et l'avenir du catholicisme en France. (Dans le *Correspondant*, 1891).

Le P. Gratry, polytechnicien, philosophe et apologiste. (Dans la *Quinzaine* du 1er novembre 1894).

Les prophètes et la prophétie, d'après les travaux de Kuenen (Dans la *Revue des religions*, janvier-février, mars-avril, mai-juin 1895).

III. Ouvrages publiés après la mort de l'abbé de Broglie. — Après la mort de M. l'abbé de Broglie, ont été publiés par M. l'abbé Piat :

Questions Bibliques; œuvre extraite d'articles de revues et de documents inédits. In-12, Victor Lecoffre, Paris, 1897.

Religion et Critique ; œuvres posthumes. In-12, Paris, Victor Lecoffre, 1897. Cet ouvrage a été traduit en allemand.

Ont été publiés par le P. Largent :

Les relations entre la foi et la raison (leçons faites à l'Institut catholique en 1894). 2 vol. in-12. Paris, Bloud, 1902. (Quatre de ces leçons avaient paru dans les *Annales de philosophie chrétienne*, avril, juin, août 1894, janvier 1895; elles ont été traduites en italien.) L'auteur s'attache à y établir que, malgré des conflits provoqués souvent par les préventions, l'ignorance, l'orgueil, et quelquefois aussi par les insuffisances d'une théologie étroite, l'accord entre la raison et la foi est possible, qu'il est nécessaire, qu'il tient à la nature même des choses.

Des conditions modernes de l'accord entre la foi et la raison (Conférences faites en 1895 à l'Institut catholique de Paris). 2 vol. in-12.

Bloud, 1903. La première de ces leçons a paru dans la *Revue de l'Institut catholique de Paris,* mars-avril 1896. Œuvre lumineuse, conciliante et ferme tout ensemble. Dans la troisième conférence, l'auteur retourne avec vigueur contre les panthéistes évolutionnistes le reproche d'anthropomorphisme qu'ils adressent si volontiers à la doctrine théiste.

Les prophéties messianiques (Conférences faites dans l'église des Carmes en 1892-1893). 2 vol. in-12. Paris, Bloud, 1904. M. de Broglie répond aux objections de ceux qui contestent la valeur apologétique des prophéties. Oui, les textes prophétiques sont souvent obscurs, mais, adressés aux générations futures, il suffit qu'ils reçussent toute leur clarté des événements qu'ils annonçaient. Docile à la méthode des apologistes, mais à une méthode qu'il a su rajeunir, l'auteur place les événements annoncés, — faits évangéliques et commencements de l'Église, — en présence des prophéties où la tradition chrétienne avait lu leur histoire anticipée ; il constate un accord qui s'étend jusqu'aux moindres circonstances, et qui ne peut s'expliquer ni par le hasard, ni par les savants calculs, les longues prévisions, la puissante volonté des hommes, ni par ce qu'on a nommé de nos jours les *idés forces.*

Les fondements intellectuels de la foi chrétienne (Conférences faites à l'Institut catholique de Paris en 1893). In-16. Bloud, Paris, 1905. La démonstration que l'abbé de Broglie y donne du christianisme, se réduit à trois points : la nécessité du christianisme, comme solution du problème de la destinée humaine ; les preuves historiques du christianisme ; la preuve tirée de la doctrine elle-même.

Le Surnaturel (Leçons faites au Cercle catholique de Paris en 1873-1874). 2 vol. in-12. Paris, Bloud, 1905. Les conférences dont se composent ces deux volumes, débuts de M. de Broglie dans la carrière du professorat, attestent une exacte doctrine et une maturité déjà puissante. Dans la sixième conférence, l'auteur écarte, avec l'unanime enseignement des théologiens la théorie de Ripalda qui n'accordait au surnaturel qu'un caractère relatif.

Monothéisme, Hénothéisme, Polythéisme (Conférences faites à l'Institut catholique de Paris en 1879). 2 vol. in-12. Paris, Bloud, 1905. Dans les conférences qui composent ce volume, M. de Broglie étudie trois grands types religieux : le monothéisme, qui affirme l'existence d'un seul Dieu, et proscrit la croyance à plusieurs divinités ; l'hénothéisme, qui admet l'existence d'un principe unique, mais se concilie avec le culte de dieux multiples et aussi avec le panthéisme ; et, très loin du monothéisme, au-dessous de l'hénothéisme, le polythéisme, dont la multiplicité des êtres divins est la caractéristique. A ces conférences, on en a ajouté une autre sur *le surnaturel* (ou le miracle) *dans les cultes non chrétiens.*

Preuves psychologiqucs de l'existence de Dieu (leçons faites à l'Institut catholique de Paris en 1889-1890) in-12. Paris, Bloud, 1905. « Quelque idée qu'on se fasse de la personnalité humaine, disait l'abbé de Broglie, on se trouve toujours en présence d'un fait réel et imparfait, qui exige une cause première, réelle, nécessaire et

parfaite. » C'est donc de l'observation du *moi* que part M. de Broglie pour établir sa démonstration. L'éditeur a joint à ces leçons un fragment considérable d'une conférence sur le principe de causalité (elle appartient sans doute au cours de 1888-1889), et deux leçons qu'il n'a pu dater : Les difficultés du monothéisme; objections et réponses. — Les limites de la connaissance humaine et la certitude du monothéisme.

A. Largent,
Professeur honoraire
à l'Institut catholique de Paris.

LIVRES NOUVEAUX INTÉRESSANT L'APOLOGÉTIQUE

Batiffol (Mgr P.). — *L'enseignement de Jésus*. In-16. Paris, Bloud, 1905. Prix : 3 fr. 50.

Delmont (abbé T.). — *A quoi sert la religion?* Conférences aux étudiants en 1905. In-18, 139 pages. Paris, Bloud, 1905.

Doctrine (*La*) *chrétienne enseignée aux enfants*, In-16, 190 pages. Toulouse, Privat, 1905.

Dumas (G.). — *Psychologie de deux messies positivistes : Saint-Simon et Aug. Comte*. In-8°. Paris, Alcan, 1905.

Gibier (abbé C.). — *Les combats de l'Eglise*. In-8°. Paris, Lethielleux, 1905. Prix : 4 francs.

Grannan (C.-P.). — *Questions d'Ecriture Sainte*. Traduction de l'anglais par M. l'abbé L. Collin, professeur à Saint-François de Sales de Dijon. In-16, 208 pages. Paris, Lethielleux.

Grapin (E.). — *Eusèbe. Histoire ecclésiastique*. Texte grec et traduction française. Collection Hemmer-Lejay. In-12. Paris, Picard, 1905. Prix : 2 fr. 50.

Lanessan (J.-L. de). — *La morale des religions*. In-8°. Paris, Alcan, 1905.

Méric (E.). — *L'imagination et les prodiges*. 2 vol. in-18. Paris, Téqui, 1905. Prix : 6 francs.

Michelet (G.). — *Maine de Biran*. Collection *La Pensée chrétienne*. In-18. Paris, Bloud, 1906. Prix : 2 fr. 50.

Le Gérant : Gabriel Beauchesne.

Paris. — Imprimerie F. Levé, rue Cassette, 17.

REVUE PRATIQUE

D'APOLOGÉTIQUE

Apologétique

La Notion Catholique de l'Église

« La notion de l'Église, a écrit M. Auguste Sabatier, n'est pas seulement la pièce maîtresse du système catholique, c'est le catholicisme lui-même, il s'y condense et s'y résume tout entier[1]. » Nous en convenons volontiers: la notion de l'Église acceptée, telle que la formule avec une solennelle précision le concile du Vatican, les autres questions religieuses — nous voulons dire celles qui se débattent entre chrétiens — sont implicitement résolues. M. Auguste Sabatier a pris soin de le montrer lui-même; il a déclaré que les solutions catholiques qui choquent davantage les protestants, sont contenues en germe dans l'idée primordiale d'Église, et en découlent logiquement[2].

En quoi consiste donc cette notion essentielle? « Le propre de la conception catholique, c'est de nous présenter la religion elle-même comme une institution surnaturelle : l'institution d'un sacerdoce et d'une hiérarchie, c'est-à-dire d'une corporation visible et permanente, chargée par Dieu même d'enseigner aux hommes ce qu'ils

1. *Les Religions d'autorité et la Religion de l'Esprit*, p. 47.
2. *Ouvr. cité*, p. 44. Cf. p. 30.

doivent croire ou faire et de les sauver[1]. » Une tradition dogmatique, une hiérarchie établie pour sauvegarder cette tradition, tels sont bien les signes caractéristiques du catholicisme.

Tout le monde reconnaît que ce n'est point là une formation nouvelle. On admet qu'au commencement du IIIe siècle au plus tard, l'Église apparaît, pourvue des notes que consacreront plus tard les symboles, et dont quelques-unes ont déjà été formulées : une, sainte, catholique et apostolique; et les trois dernières notes se résument dans la note d'« unité » : dans chaque église une seule foi sauvegardée par un seul évêque qui se rattache par ses prédécesseurs aux apôtres eux-mêmes ; dans le monde une seule Église universelle qui possède seule le moyen de conduire les hommes au salut.

Saint Irénée, argumentant contre les Gnostiques, ne connaît qu'un seul critérium définitif de la vérité en matière de religion : le symbole de foi proposé par l'évêque successeur des apôtres : « C'est aux prêtres qui sont dans l'Église qu'il faut obéir, à ceux qui sont les successeurs des apôtres, et qui, *avec la succession épiscopale*, ont *reçu un charisme assuré de vérité*, suivant la volonté du Père. Quant aux autres, qui s'écartent des successeurs des apôtres (*a principali successione*) et qui se réunissent en quelque endroit, il faut les tenir pour suspects ou hérétiques, pour des hommes de mauvaise doctrine, ou pour des hommes qui déchirent (l'unité), des orgueilleux qui se complaisent en soi, ou pour des hypocrites poussés par l'amour du gain ou d'une vaine gloire. Tous se sont écartés de la vérité[2]. »

Comme ce serait une tâche impossible d'examiner dans chaque église l'authenticité de la succession apostolique, et de parcourir, pour les consulter sur la doctrine, toutes celles qui prétendent à juste titre remonter aux apôtres, voici un moyen encore plus simple : « Il suffira d'examiner quel est l'enseignement de l'Église de Rome. Avec elle, en effet, à cause de sa primauté prépondérante, il est néces-

1. *Ouvr. cité*, p. 47.
2. *Patr. gr.*, t. VII, col. 1054, trad. Dufourcq (*La pensée chrétienne*), p. 205.

saire que toutes les autres s'accordent. En elle et par elle les fidèles partout dispersés ont conservé la tradition venue des apôtres[1]. »

Mais voici ses propres paroles : « Comme il serait trop long..... d'énumérer les successeurs des apôtres dans toutes les églises, nous ne nous occuperons que de la plus grande et la plus ancienne, connue de tous, de l'église fondée et constituée à Rome par les deux très glorieux apôtres Pierre et Paul; nous montrerons que la tradition qu'elle tient des apôtres et la foi qu'elle a annoncée aux hommes sont parvenues jusqu'à nous par des successions régulières d'évêques; et ce sera la confusion de tous ceux qui, de quelque manière que ce soit, par complaisance en eux-mêmes, par (amour d') une vaine gloire, par aveuglement et erreur, ramassent des leçons où il ne faut pas en chercher. Car c'est avec cette église (romaine), en raison de sa prééminence supérieure que doit être d'accord toute Église, c'est-à-dire tous les fidèles qui sont dans l'univers; et c'est en elle que tous les fidèles ont conservé la tradition apostolique[2]. »

Si d'autres Pères, et en particulier saint Cyprien, développeront plus longuement ces considérations, on ne peut nier que saint Irénée ait, avant 190, formulé tous les principes du catholicisme, et l'on a peine à s'expliquer que M. Sabatier ait écrit : « Nous rejoignons enfin, mais non avant le IIIe siècle, le dogme catholique de l'Église[3]. » C'est avant la seconde moitié du IIe siècle qu'il eût fallu dire, car saint Irénée est le moins original des hommes, et il ne fait que consigner dans son ouvrage contre les gnostiques la doctrine reçue dans les Eglises organisées au moment où il inaugurait son ministère ecclésiastique.

*
* *

Un second point sur lequel tous les historiens, croyants et incroyants, sont d'accord est le suivant. Si l'on compare

1. DUFOURCQ. *L'avenir du christianisme*, p. 219. Cf. TIXERONT, *La théologie anténicéenne*, p. 250 et 251.
2. *Adv. hæreses*, III, 3, 2, trad. Dufourcq, p. 126.
3. *Ouvr. cité*, p. 81.

les églises fondées par les premiers apôtres, celles de Jérusalem ou de Corinthe par exemple, avec les églises de la fin du IIe siècle, on constate dans celles-ci un évident progrès, et par suite d'assez notables différences. Les premiers chapitres des Actes des Apôtres ou les lettres de saint Paul ne supposent dans les chrétientés primitives ni symbole de foi fixe, tel que celui que saint Irénée nous apprend qu'on exigeait des candidats au baptême[1], ni hiérarchie constituée en degrés multiples et nettement différenciés.

On admet également que les conditions de la propagande dans le monde gréco-romain et la nécessité où se trouvèrent les chrétiens de sauvegarder la pureté de leur foi contre les assauts perfides et dangereux du gnosticisme, expliquent convenablement le progrès constaté dans les institutions et dans les formules dogmatiques : « La lutte contre le gnosticisme a forcé l'Église à fixer son dogme, son culte et sa discipline dans des formes et des lois précises et à exclure tous ceux qui ne se soumettaient pas », écrit M. Harnack[2].

Mais l'accord cesse dès qu'il s'agit de déterminer les causes profondes de ces transformations, et surtout leur légitimité. Des protestants malveillants et superficiels, comme M. Auguste Sabatier, pensent que le dogme catholique de l'Église « sort des entrailles mêmes de l'histoire par un long et douloureux enfantement et s'explique naturellement, comme tout autre phénomène historique, par la logique interne des idées et des choses, les circonstances du temps, le génie ou l'ambition[3] des hommes. Rome en avait posé les premières assises en édictant la règle de foi contre l'hérésie; elle en acheva l'édifice par sa théorie de la succession apostolique, qui est devenue le fondement de l'autorité des évêques[4] ».

Beaucoup plus avisé, M. Harnack constate que ce déve-

1. TIXERONT. *La théologie anténicéenne*, p. 158.
2. *L'essence du christianisme*, trad. fr., p. 219. Voir aussi TIXERONT, *ouvr. cité*, p. 199 et 200.
3. M. HARNACK (*ouvr. cité*, p. 219) écrit : « Il faut repousser l'idée superficielle que l'ambition de quelques-uns ait enfanté les lois de l'Église et le rôle du clergé. »
4. *Ouvr. cité*, p. 81.

loppement est parfaitement intelligible et admissible : « L'Évangile à son apparition ne s'est pas donné au monde comme une religion formaliste, et par conséquent, il n'a jamais eu de forme classique et définitive à quelque moment de son développement intellectuel et social que ce fût, pas plus dans sa première période que dans n'importe quelle autre. L'historien ne doit jamais perdre de vue ce principe fondamental quand il entreprend d'examiner la religion chrétienne à travers les siècles depuis les temps apostoliques[1]. »

Il concède encore que l'œuvre accomplie par l'Église justifie dans une certaine mesure son évolution intérieure : « elle a premièrement combattu et fait disparaître le culte de la nature, le polythéisme et la religion d'État, deuxièmement elle a ruiné le dualisme de la philosophie religieuse » que préconisaient les systèmes gnostiques. « Or, dit-il avec un grand sens historique et un remarquable souci de l'équité, celui qui veut comprendre la valeur et la signification d'un grand phénomène, d'une grande œuvre, doit se demander avant tout la tâche qu'elle a accomplie, les difficultés qu'elle a tranchées. De même que chacun peut exiger de n'être pas jugé d'après ses vertus ou ses défauts, d'après ses aptitudes ou ses faiblesses, mais d'après *ce qu'il a fait,* on doit estimer les grandes œuvres historiques, les églises et les peuples, principalement, on peut même dire exclusivement, d'après ce qu'ils ont fait. L'œuvre achevée en décide. En procédant autrement, on s'expose à prononcer des jugements flottants, qu'ils soient optimistes ou pessimistes, et on arrive à faire une politique d'estaminet[2]. » Il ne lui reste plus, semble-t-il, qu'à proclamer avec le concile de Vatican que « par son admirable propagation,... par sa fécondité inépuisable en toute sorte de biens,... par son invincible stabilité, l'Église est à elle seule un grand et perpétuel motif de crédibilité et un témoignage irréfragable de sa divine mission[3]. »

Au contraire, il estime que le triomphe de la foi sur les

1. *Ouvr. cité*, p. 201.
2. Page 205.
3. Constitution *Dei filius*, ch. III.

erreurs contemporaines est un triomphe à la Pyrrhus. « L'Église a payé cher la victoire qu'elle a remportée; on peut presque dire : *victi victoribus legem dederunt*[1]. » Le gnosticisme réprimé lègue au catholicisme ses tendances philosophiques : la pensée chrétienne perd de sa « liberté primitive » pour s'ossifier en un dogme immuable. On abandonne ce qui, aux yeux de M. Harnack, est « l'intérêt fondamental de la religion », c'est-à-dire le libre examen, « et celle-ci en subit *un monstrueux abaissement*[2]. » L'Église devient un gouvernement au préjudice de l'autonomie de l'individu : « la médiocrité fonda l'autorité[3] ». On veut bien reconnaître que « la candeur de la vie intérieure ne s'est ni amoindrie ni alourdie », et que tant de restrictions n'ont pas gêné l'expansion de génies religieux aussi personnels et originaux que Clément d'Alexandrie ou Origène. Mais, en dernière analyse, l'évolution du christianisme en catholicisme est un mal rendu nécessaire par le jeu des circonstances historiques, mais un mal absolu. Entre la piété « catholique » et la piété « évangélique », il y a une opposition irréductible. C'est, pour employer les propres expressions de M. Harnack[4], comme une énorme crevasse qui se serait creusée, et qu'il faut franchir à nouveau, si l'on veut retrouver et revivre la pensée originale de Jésus.

« Et, comme le remarque finement le P. Semeria[5], la différence profonde et caractéristique qui existe entre nous catholiques et les protestants de toute catégorie, orthodoxes ou libéraux, croyants ou rationalistes, quand il est question de l'Église et de son développement intime, progressif et hiérarchique, réside là précisément : dans le caractère divin ou humain de ce développement. En effet, qu'il y ait eu un développement, on ne le nie pas parmi nous, et on ne pourrait pas le nier. Jésus montant au ciel, ne laisse pas l'Église sur la terre complètement formée et rayonnant de toute la beauté possible, comme Minerve était d'une beauté accomplie et toute formée

1. Page 219.
2. Page 224.
3. Page 220.
4. Page 222.
5. *Dogma gerarchiae culto nella chiesa primitiva*, p. 241.

quand elle sortit du cerveau de Jupiter. Le royaume de Dieu est un germe. Le germe devra non seulement se propager, se répandre, mais croître lui-même, se développer. Peu à peu, sous l'empire de circonstances particulières se manifesteront ses divers organes : absolument comme il advient dans les organismes vivants. Il y aura successivement des diacres, des prêtres et des évêques. La question n'est pas là.

« La question est de voir comment et pourquoi tout cela se produit : si c'est par une simple agitation et commotion humaine, ou sous une impulsion divine ; si c'est par la pure industrie des hommes ou sous la pression des circonstances extrinsèques, ou selon la pensée et le vouloir du Christ.

« Ici, en somme, se reproduit un débat analogue à celui qui a lieu pour le monde organique. Que dans ce monde au cours des diverses époques géologiques, il y ait eu un développement de formes organiques, une apparition progressive de formes nouvelles, et une disparition de formes vieillies aussi bien pour la faune que pour la flore, c'est un fait. Mais ce fait reçoit une explication toute différente des athées et des croyants. L'athée ne voit qu'un développement mécanique et fortuit : des formes qui se manifestent et évoluent l'une après l'autre, sans une intelligence et une volonté qui y préside, mais non une cause réelle, divine, un but compris et voulu. A son tour, le croyant voit et affirme tout ceci : les formes de la vie montent, parce que Dieu les pousse, et elles parcourent fidèlement la trajectoire que l'Être Infini leur a assignée...

« Il n'en va pas autrement pour l'Église naissante, ou mieux (écartons le concept d'Église) pour le Christianisme naissant. Tout y naît, pour les protestants, tout s'y fait par l'intermédiaire de causes purement humaines : en vertu d'impulsions humaines les premiers croyants s'associent parce qu'ils sentent instinctivement que l'union fera leur force, parce que le judaïsme et le paganisme leur offrent des modèles d'associations religieuses. Et sur le type de ces associations préexistantes, juives ou païennes, la nouvelle société chrétienne s'organise : de celle-ci elle copie

les rites, de celle-là elle imite les obligations. Le Christ Jésus (qu'on le conçoive ensuite avec les protestants orthodoxes comme un Homme-Dieu, ou avec les protestants libéraux comme un pur homme), le Christ Jésus est étranger à tout cela : toute cette formation du Christianisme en société advient indépendamment de Lui. Au contraire, pour nous catholiques tout cela tire de Lui sa direction et son impulsion. C'est l'exécution progressive et humaine de son idée bien arrêtée, de sa volonté ferme : idée et volonté divines. »

J'ai traduit intégralement ce long passage, parce que nulle part je ne crois avoir rencontré un exposé aussi pénétrant et aussi clair du problème qui nous préoccupe. Et cet exposé est en même temps un principe de solution. Nous sommes en présence d'un développement historique sur le fait duquel tous les savants sont unanimes. Reste à philosopher sur le fait. Le protestant, au nom de l'individualisme rigoureux qui est à la base de sa croyance, juge l'évolution fâcheuse et illégitime. Le catholique, en vertu de sa foi à l'autorité et la société, l'estime, au contraire, logique et surnaturellement dirigée par Dieu. Qui les départagera ?

C'est le moment de se souvenir que la science, même la science historique, ne saurait conduire nécessairement et inévitablement à des conclusions de foi. Elle en pose seulement les prémisses ; elle propose ce qu'on appelle les motifs de crédibilité, en vertu desquels, avec le concours de la bonne volonté et de la grâce divine, la raison surnaturellement éclairée, formulera un assentiment, complet et irréformable.

Il faut donc ici mettre en lumière ces « motifs de crédibilité ». On peut montrer, par exemple [1], qu'une église visible et facilement reconnaissable, pourvue d'une tradition ferme et d'une hiérarchie consistante, était indispensable à la propagation et à la conservation de la doctrine de Jésus, et par la suite a dû être prévue et voulue par lui. Il est encore excellent de prouver à la suite de Newman que le développement des institutions chrétiennes est

1. MŒHLER, trad. Goyau, p. 113.

normal parce qu'on y retrouve tous les caractères qui appartiennent à un développement légitime : préservation du type, continuité de principe, puissance d'assimilation, conséquence logique, anticipation de l'avenir, action conservatrice sur le passé, vigueur chronique. Cette dernière « note » peut donner lieu à des considérations particulièrement intéressantes et faciles à suivre : « Une corruption est de courte durée, écrit l'illustre cardinal; elle court promptement et arrive bientôt à la mort. Cette loi générale nous aidera à déterminer dans le Christianisme le caractère des développements communément appelés catholiques... Quand nous considérons la succession des âges durant lesquels le système catholique a tenu bon, la sévérité des épreuves qu'il a subies, les changements soudains et surprenants au dedans et au dehors qui lui sont arrivés, l'incessante activité mentale, et les dons intellectuels de ceux qui le soutenaient, l'enthousiasme qu'il a excité, la force des controverses qui se sont élevées parmi ses fidèles, l'impétuosité des assauts qu'il a soutenus, la responsabilité toujours croissante qui pesait sur lui par le développement continu de ses dogmes (et l'on peut ajouter, de ses institutions), il est tout à fait inconcevable qu'il n'ait pas été brisé et perdu, s'il était une corruption du Christianisme[1]. »

Enfin, on doit montrer, comme le fait M. Tixeront, à la suite de Mgr Duchesne que « sans secousses, sans conciles, et sans aucune de ces solennelles condamnations qui, dans les siècles suivants, firent en un jour justice de l'erreur, l'Église se débarrassa de la gnose peu à peu, sans crise, par le simple mouvement vital qui, dans un corps sain, suffit à éliminer les germes des maladies avant que les organes essentiels en soient atteints[2] ». Les fidèles qui acceptaient la règle de foi des mains d'évêques qui prétendaient tenir leur autorité des apôtres, n'avaient donc aucunement conscience de sanctionner de leur adhésion des innovations doctrinales ou hiérarchiques. L'Église dans sa notion catholique leur apparaissait comme la légitime

1. NEWMAN, trad. Brémond, t. Ier, p. 261.
2. *La théologie anténicéenne*, p. 201, et DUCHESNE, *Les origines chrétiennes*, p. 168 et 169.

création de l'Esprit-Saint, continuation et « communication » du Christ, « où est l'Église, là est aussi l'Esprit-Saint; où est l'Esprit-Saint, là est l'Église et toute grâce : or, l'Esprit est vérité[1] », disait saint Irénée.

Mœhler a développé cette idée dans une page magistrale : « Comme l'Esprit divin, par la communication duquel l'esprit chrétien s'empare des fidèles ne peut et ne doit jamais disparaître, il ne peut jamais non plus abandonner le corps; et c'est ainsi qu'il est porté jusqu'à la fin du monde. C'est donc en lui que la foi se propage exclusivement. L'organisation, les organes et les fonctions du corps fournissent de plus aussi à l'esprit humain le moyen d'agir et de produire; ainsi, l'esprit qui domine dans l'Église crée aussi des organes de son activité. L'esprit vivant dans les fidèles et l'Église tiennent par conséquent ensemble, sont établis en même temps et sont inséparables... Il faut donc dire que la force active, communiquée aux fidèles par le Saint-Esprit crée le corps visible de l'Église, et que l'Église visible conserve et supporte la force élevée qui lui est communiquée et la communique à son tour. Elle n'est cependant pas pour cela une simple institution qui servirait constamment de moyen et de but. De l'idée d'une institution il ne faut pas séparer celle de mécanisme; mais l'Église est un organisme vivant[2]. »

Les positions apologétiques que nous avons essayé d'indiquer nous semblent très fortes, et quiconque a le sentiment de ce qu'est l'histoire les jugera suffisantes. Mais ne peut-on pas remonter plus haut encore, et retrouver la notion catholique de l'Église antérieurement à la fin du IIe siècle? On le peut, mais à la condition de ne point s'attacher au détail des institutions ni à la lettre des dogmes, à la condition de se borner à constater l'existence d'un corps social, animé d'une foi unanime et obligatoire pour tous les membres de ce corps, possédant en lui-même une autorité de forme variable, mais dont la charge est toujours de procurer l'intégrité et la perpé-

1. Tixeront, *ouvr. cité*, p. 250. *Adv. hæreses*, III, 24, 1.
2. Trad. Goyau, p. 115-116. *Einheit*, p. 178-179.

tuité de la doctrine commune. Nous chercherons à établir les deux propositions suivantes :

1° A aucun moment de l'histoire du christianisme primitif n'apparaît la forme individualiste, adogmatique et anarchique imaginée par les protestants;

2° Il est possible de montrer, par des témoignages évangéliques incontestables, que Jésus-Christ, avant sa résurrection, a prévu pour ses disciples une organisation sociale [1].

*
* *

Dès les premières années du IIe siècle apparaît à Rome le Symbole des Apôtres qui oppose ses formules brèves et précises aux hérésies menaçantes [2]; pour tous les écrivains de l'âge post-apostolique la grande affaire est de croire sainement et de garder « la glorieuse et vénérable règle de notre tradition [3] ». Et cette tradition remonte aux Apôtres dont on recueille les écrits avec un soin pieux.

Dans plusieurs traités appartenant à cette période, comme la *Doctrine des XII apôtres*, la *Première lettre de saint Clément*, le *Pasteur d'Hermas*, nous ne voyons pas l'épiscopat « monarchique » constitué, mais il y a des chefs, des hommes qui occupent les premières places (προηγουμένοι, πρωτοκαθεδρίται) et qui, suivant leurs fonctions, portent le nom des presbytres, épiscopes, diacres, didascales, etc. Mais en même temps, saint Ignace d'Antioche formule dans ses lettres une doctrine de l'Église très complète et très significative. Nous en empruntons le résumé à un protestant libéral, M. Wernle : Jamais personne n'a parlé d'une façon plus extravagante de l'importance ecclésiastique de l'Évêque qu'Ignace : Où est le Pasteur,

1. Il peut être utile de noter que nous ne ferons point état de tous les textes qui pourraient être invoqués en faveur de la thèse que nous présentons, mais seulement des plus clairs et des plus significatifs. L'apologétique a ses méthodes particulières, fort différentes de celles de la théologie dogmatique. Il n'est ni nécessaire, ni expédient que l'apologète mette en ligne les ressources d'un arsenal complet : quelques armes lui suffisent, pourvu qu'elles soient aisément maniables, et de bonne trempe.

2. Tixeront, *ouvr. cité*, p. 159. Cf. Vacandard, Etudes de critique et d'histoire religieuse (*Le symbole des Apôtres*).

3. I Clem., VII, 2.

suivez-le comme des brebis[1]. Où paraît l'évêque, doit être la Communauté, comme là où est Jésus-Christ est l'église catholique[2]. Point d'église séparée de l'évêque, des prêtres et des diacres[3]. Tous ceux qui appartiennent à Jésus-Christ sont en relations avec l'évêque[4]. La conséquence pratique de cette apothéose est le précepte qui est uniformément répandu à travers toutes les lettres: Ne faites rien sans l'évêque[5]. Celui qui fait quelque chose sans l'évêque sert le diable... « Une seule chair du Christ, un calice, un autel, et aussi un évêque avec le presbyterium et les diacres[6]. » « Ainsi, conclut M. Wernle en une boutade dépitée, ainsi parle le premier calotin[7] ! »

Les écrits johanniques ne nous fournissent que peu d'informations sur la notion de l'Église. Il semble que dans l'Apocalypse elle soit représentée comme la fiancée ou l'épouse de l'Agneau[8]. Dans les communautés particulières auxquelles sont adressées les monitions du chapitre II, nous voyons qu'il y avait des dissensions intestines et des hérésies; mais là où il y a hérésie n'y a-t-il pas dogme ?

On a remarqué depuis longtemps que dans les Épîtres pastorales, le christianisme est présenté nettement comme une doctrine, un enseignement[9]. Les mauvais chrétiens « font naufrage dans la foi[10] », ont été détournés de la foi (I *Tim.*, VI, 10); pervertis dans la foi, ils s'opposent à la vérité (II *Tim.*, III, 8); ils fermeront leurs oreilles à la vérité (II *Tim.*, IV, 4), et apostasieront de la foi (I *Tim.*, IV, 1). On rencontre dans ces lettres des mots très voisins de ceux d'orthodoxie (II *Tim.*, II, 15) et d'hétérodoxie (I *Tim.*, I, 3; VI, 3). Il existe même dans la première épître à Timothée (ch. III, v. 16) une sorte de cantique spirituel où les critiques aiment à voir un rudiment de smybole.

1. *Ad Philad.*, II, 1.
2. *Ad Smyrn.*, VIII, 2.
3. *Ad Trall.*, III, 1.
4. *Ad Philad.*, III, 2.
5. *Ad Magn.*, VII, 1; *ad Trall.*, II, 2; *ad Phil.*, VII, 2; *ad Smyrn.*, VIII, 1.
6. *Ad Philad.*, IV.
7. *Die Anfänge unserer Religion*, 2e éd., p. 427. So redet der erste Pfaff!
8. XIX, 7; XXI, 2; XXII, 17.
9. Tit., II, 10; I *Tim.*, VI, 1; I *Tim.*, IV, 6.
10. I *Tim.*, I, 19.

L'Église elle-même est qualifiée de colonne et forteresse de la vérité (I *Tim.*, III, 15). Le chef de la communauté chrétienne a pour mission de conserver et de transmettre la tradition qu'il a reçue : « Conserve le souvenir fidèle des saines instructions que tu as reçues de moi sur la foi et la charité qui est en Jésus-Christ. Garde le bon dépôt, par le Saint-Esprit qui habite en nous » (II *Tim.*, I, 13-15; cf. I *Tim.*, VI, 20). Il y a déjà une hiérarchie composée d'épiscopes, de presbytres et de diacres, qui assiste Timothée, et dont les qualités sont longuement spécifiées et décrites (I *Tim.*, III). Nous avons donc dans ces trois épîtres, peut-on conclure avec M. H. Holtzmann, « tout le catholicisme *in nuce*[1] ».

On ne cherchera pas dans les Épîtres de saint Paul une hiérarchie rigoureusement organisée, bien que le prologue de l'épître aux Philippiens mentionne des épiscopes et des diacres. L'apôtre détient l'autorité supérieure, et dans chacune des églises fondées par lui, un collège d'hommes choisis parmi ceux qui se sont distingués par leur activité missionnaire, ou une famille plus anciennement convertie comme celle de Stéphanas à Corinthe, gère les intérêts de la communauté et sert d'intermédiaire entre elle et son fondateur.

Quant à la doctrine, il est évident que tous la considéraient comme obligatoire et indispensable, qu'il s'agît de ce que nous appellerions le dogme ou de ce que nous appellerions la morale. Il suffit, pour s'en convaincre, de relire les Épîtres aux Corinthiens, et surtout l'Épître aux Galates[2], où nous voyons que saint Paul se refusa aux moindres concessions sur un point dogmatique qu'il considérait comme étant de première importance : la possibilité pour les chrétiens d'être sauvés sans observer les rites du Judaïsme. Il se croyait lui-même obligé, autant et plus que tout autre, à respecter des principes qu'il tenait de sa révélation personnelle ou de la tradition des Douze.

Le nom d'Église revient plus de soixante fois dans ses épîtres[3] : il dénote parfois une communauté parti-

1. *Lehrbuch der neutest. Theologie*, II, p. 280.
2. Chapitre II.
3. Voir pour plus de détails : BATIFFOL, L'idée de l'Église dans le Nouveau Testament (*Revue biblique*, 1896, p. 360, 380).

culière résidant dans une ville (I *Cor.*, I, 2; I *Thess.*, I, I) ou même une portion de cette communauté qui se réunissait dans un local spécial : une église domestique (I *Cor.*, XVI, 9; *Rom.*, XVI, 5; *Col.*, IV, 15); mais il a aussi une signification plus étendue, et s'applique au corps entier des croyants (I *Cor.*, XII, 28; XV, 9; *Gal.*, I, 13). Paul dit alors : L'Église de Dieu. Dans son esprit cette église est une; toute division doit en être bannie. « Le Christ est-il divisé? » (I *Cor.*, I, 13.) Sa métaphore favorite est celle d'un corps qui constitue une unité organique; c'est le Corps du Christ (I *Cor.*, XII, 27; cf. X, 16; *Rom.*, XII, 5). Dans le même sens, il écrit aux Ephésiens : « Je vous prie instamment... de vous efforcer de conserver l'unité de l'esprit par le lien de la paix. Il n'y a qu'un seul corps et un seul Esprit, comme aussi vous avez été appelés par votre vocation à une même espérance. Il n'y a qu'un Seigneur, une foi, un baptême, un Dieu Père de tous, qui [agit] par tous, qui [est] en tous » (*Eph.*, IV, 2-6). C'est Jésus qui a réparti entre les chrétiens des missions et des vocations variées, afin, dit l'apôtre, que, « confessant la vérité, nous continuions à croître à tous égards dans la charité en union avec celui qui est le chef, le Christ[1] » (*Eph.*, IV, 16).

De semblables conceptions ne sont-elles pas tout à fait opposées à cet individualisme absolu que les protestants nous présentent comme primitif? Mais nous ne le retrouverons pas plus dans l'Église de Jérusalem. Ici encore, une tradition, c'est la parole de Jésus répétée par ses disciples, c'est la Résurrection de Jésus attestée par les témoins. On ne discute pas cette tradition, on n'en rejette point une partie pour en retenir une autre : on l'admet tout entière ou on la repousse. Tous les chrétiens croient que Jésus est le Messie, et à l'origine il n'y a que ce dogme qui les distingue des Juifs. L'autorité des Douze, si elle semble se restreindre dès le début au domaine strictement religieux est indiscutée et indiscutable[2]. Un peu plus tard un rudiment de hiérarchie apparaît avec les Sept, élus pour présider à l'administration

1. Cf. STEVENS, *The theology of the New Testament*, p. 458 et suiv.
2. *Act. Ap.*, I-XVI *passim*.

matérielle[1]. Vers l'an 50, Paul connaît dans l'église de Jérusalem des personnages prééminents qu'il appelle « les colonnes de l'Église » (*Gal.*, II, 9). Aussi l'un des critiques les plus pénétrants qui aient étudié les origines du christianisme, M. Weizsäcker, note-t-il que les premiers croyants constituèrent non point une école ou une simple synagogue, mais une église véritable, l'Église de Dieu[2].

* * *

Est-il inutile de pousser plus avant, et de rechercher s'il n'y a point dans la tradition évangélique des paroles concernant l'institution de l'Église par Jésus lui-même[3]? Des critiques catholiques l'ont pensé. Le mot d'Église, disent-ils, ne se trouve employé que deux fois dans saint Matthieu[4], et il est difficile de fonder une démonstration irréfutable sur deux passages dont les chrétiens des diverses confessions discutent le sens à perte de vue. La critique viendra bientôt peut-être les renvoyer dos à dos en attribuant ces textes à un artifice de rédaction.

D'autres exégètes, au contraire, estiment que la notion du Royaume de Dieu, telle qu'elle est décrite dans les Évangiles synoptiques, coïncide parfaitement avec la notion catholique de l'Église qui se trouve ainsi avoir été exposée par Jésus. Nous croyons, pour des raisons techniques que nous n'avons point à discuter ici, qu'une semblable position apologétique serait des plus dangereuses.

Il y a peut-être à trouver une *via media*, et nous pensons que ce n'est point là une tâche impossible. Tout d'abord nous n'accorderons point trop aisément que tel ou tel passage évangélique qui gêne telle ou telle hypothèse entrevue ou proposée est dû au travail rédactionnel : « Nous voulons bien, dit sagement Mgr Batiffol, que cette intervention (du rédacteur) soit une possibilité; mais

1. *Act. Ap.*, VI, 1-7.
2. *Das apostolische Zeitalter*, 3e éd., p. 39, 40.
3. Cette question a été traitée magistralement par Mgr BATIFFOL, Jésus et l'Eglise (*Bulletin de Litt. Ecclésiastique*, janvier 1904).
4. MATT., XVI, 18; XVIII, 15-20.

nous voulons aussi que, chaque fois qu'on l'invoque, on fasse la preuve[1]. »

Secondement, il ne faudrait pas décréter, avant toute enquête, que l'idée d'établir une société à lui, distincte de l'Eglise nationale juive, était étrangère au plan original de Jésus, et qu'elle ne fut adoptée par les chrétiens qu'après que tout espoir de gagner la nation juive à la foi au Christ eût été abandonné, comme le prétend M. Weiss. « Il est très peu sûr de présumer, écrit M. Stevens, comme le fait trop souvent la critique, que Jésus n'avait pas d'idées claires concernant sa propre personne et son œuvre jusqu'au moment où il les déclare explicitement, ou que, avant le moment de cette affirmation, ses idées étaient contraires à celles qu'il exprima alors. Les hypothèses qui sont souvent émises par les critiques au sujet des fléchissements, désillusions et soudaines transitions dans les conceptions de Jésus touchant son messianisme, son Royaume, sa mort, et le résultat de son œuvre dans le monde, paraîtraient outrées ou antinaturelles si on les appliquait à n'importe quelle personne d'intelligence moyenne qui aurait une idée bien définie de ses propres facultés et de l'œuvre de sa vie[2]. »

Enfin, on doit songer que les synoptiques ne nous donnent que les éléments fondamentaux de l'enseignement de Jésus. « Sur les articles essentiels de notre foi chrétienne, ces éléments mêmes font défaut. L'erreur — c'est proprement l'erreur de tous les protestantismes — serait de méconnaître ce que nous oserons nommer l'imperfection des Evangiles. Tout exposé du christianisme est trompeur, qui ne tiendra pas compte de cette imperfection[3]. » En conséquence, si nous trouvons dans la tradition synoptique quelques textes qui paraissent isolés, loin de les rejeter pour ce seul motif, nous les recueillerons comme des témoignages d'autant plus précieux qu'ils sont plus rares.

Ces principes posés, on peut, croyons-nous, établir les points suivants : 1° Jésus a envisagé ses disciples comme

1. *L'enseignement de Jésus*, p. XIX.
2. STEVENS, *The theology of the New Testament*, p. 137.
3. BATIFFOL, *ouvr. cité*, p. VII.

formant une collectivité distincte du Royaume de Dieu et du peuple juif; 2° à cette collectivité il a donné son œuvre à continuer, et lui a désigné un chef : saint Pierre.

En saint Luc (ch. XII, v. 32), Jésus dit à ses disciples : « Ne crains pas, petit troupeau, car il a plu à votre Père de vous donner le royaume. » Les disciples sont donc distincts du royaume qui leur est échu en héritage. A plus forte raison ce « petit troupeau » dont Jésus est le berger est-il distinct du peuple d'Israël, qui dans sa majorité demeure rebelle et incrédule. « Le petit troupeau visible est avant tout le groupe des apôtres choisis par Jésus. Ils sont douze, appelés individuellement, attachés à Jésus par une familiarité plus étroite, par une instruction plus continue. Jésus leur a fait quitter leur gagne-pain et leur maison. Eux, ils l'ont suivi, jusqu'à la croix, et la preuve que Jésus les a attachés à sa personne, c'est que cet attachement est plus fort que tout au monde. « Je frapperai le pasteur et les brebis seront dispersées » (Marc, XIX, 27). Le pasteur peut, il est vrai, être frappé, car Jésus, parmi les douze en a choisi un pour rallier le troupeau. « Simon, Simon, voici que Satan vous a réclamés pour vous cribler comme le froment; mais j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas : et toi quand tu seras revenu, affermis tes frères » (Luc, XXII, 31-32). Simon aura donc des frères à affermir ; avec eux une œuvre à continuer qui est la prédication du royaume. Ils ne retourneront pas à leurs barques et à leurs filets du lac de Tibériade : ils sont passés pêcheurs d'hommes [1] » (Marc, I, 17).

Les prérogatives de saint Pierre sont mentionnées, tout le monde le sait, en saint Matthieu (ch. XVI, v. 17-21). Ce n'est point le lieu d'exposer et de discuter ce texte fameux entre tous [2]. Retenons seulement ces deux idées : Saint Pierre est comparé à un roc sur lequel sera bâtie l'Église

1. *L'Enseignement de Jésus*, p. 185, 186.

2. Cette discussion mérite à elle seule de faire l'objet d'une étude spéciale. On consultera avec fruit le commentaire de saint Matthieu, *in h. l.* par le P. Rose. L'étude de Stevens (*The theology of the New Testament*, p. 138 et suiv.) est approfondie et utilisable même pour les catholiques. Le point de vue des protestants libéraux a été exposé en France par A. Réville et par A. Sabatier (*Les religions d'autorité et la Religion de l'esprit*, (p. 58, n. 1).

qui est ainsi assimilée à un édifice. En second lieu, cette Église est appelée à durer et à résister à tous les assauts. « Jésus, dit Mgr Batiffol, est comme cet homme prudent qui bâtit sa maison sur le roc. Mais cette maison est une assemblée, au sens qu'a le mot ἐκκλησία dans l'Ancien Testament déjà : c'est l'assemblée de tous ceux que Jésus appelle à lui, car Jésus appelle ses apôtres qui ont après lui mission d'appeler, et nombreux sont les appelés, κλητοί. L'appel continuel des hommes au royaume est la fonction de cette ἐκκλησία contre laquelle les portes du Schéol, c'est-à-dire la Mort et Satan, déchaîneront en vain leurs efforts[1]..... » Ainsi Jésus prévoit et annonce une société visible et impérissable groupée autour d'un chef qu'il désigne ; est-ce là, oui ou non, la notion catholique ou la notion protestante de l'Eglise[2] ?

J. LABOURT,
Docteur ès lettres et en théologie,
Aumônier du collège Stanislas.

1. *L'Enseignement de Jésus*, p. 188.
2. Si pour un instant, nous nous placions dans l'hypothèse purement rationaliste, n'est-il pas évident que la conception d'une religion individualiste et exclusive de toute forme extérieure de gouvernement, n'a même pas pu se présenter à l'esprit d'un Israélite et d'un sémite, qui ne pouvait guère envisager les rapports des hommes avec Dieu que sous leur aspect social ? On ne pourrait éluder cette observation qu'en se réfugiant dans l'aphorisme libéral qui a du moins le mérite d'une franchise un peu brutale : Il faut penser *avec* Jésus mais non *comme* Jésus.

Questions et réponses

Pourquoi Jésus-Christ n'a pas écrit

Pourquoi Jésus-Christ n'a-t-il pas mis lui-même par écrit l'essentiel de ce qui concerne sa personnalité divine ou compose sa doctrine ?

Il peut sembler, au premier abord, que si Jésus-Christ avait pris ce soin, il aurait coupé court à bien des difficultés. Nous posséderions la formule authentique des vérités à croire et des préceptes à suivre. Tout débat sur la doctrine dogmatique ou morale serait supprimé par le fait même. Il y a là une illusion.

1° *A priori*, on est bien obligé d'admettre que, si Jésus-Christ n'a rien écrit, c'est qu'il l'a jugé préférable au bien de l'humanité. Fils de Dieu lui-même, il savait mieux que personne dans quelles conditions il devait livrer aux hommes son Evangile. Avant sa venue, on aurait pu se demander s'il écrirait, comme Moïse, ou s'il se contenterait de parler. En face de ces deux hypothèses, les sages de l'époque se seraient sans doute partagés. Les uns eussent préféré un enseignement écrit, les autres un enseignement purement oral. Aujourd'hui, Jésus-Christ est venu, il a parlé, il a chargé des hommes de prêcher sa doctrine, il n'a rien écrit lui-même. En droit, la cause est jugée et nous sommes obligés de conclure que le parti choisi par le Sauveur est, sans contestation possible, le meilleur.

2° *A posteriori*, nous pouvons discerner plusieurs des raisons qui expliquent la conduite suivie par le Sauveur.

Avant lui, la loi de Moïse existait, mise par écrit depuis quinze siècles par le célèbre législateur, au moins dans ses parties essentielles. Mais cette loi n'était destinée qu'à un seul et même peuple et ne devait durer qu'un temps. Elle pouvait donc garder sa rigidité primitive et maintenir ainsi l'unité de la nation dans des conditions historiques qui ne devaient pas varier sensiblement au cours de sa mission providentielle. L'Evangile, au contraire, s'adresse à tous les hommes de tous les temps et de tous les pays. Dans dix et vingt mille ans, il sera encore le code des croyances et des devoirs de l'humanité régénérée. Il lui faut continuellement s'adapter, sans cesser de res-

ter lui-même, au caractère de peuples qui diffèrent les uns des autres par la race, l'histoire, les mœurs, l'habitation, les habitudes intellectuelles et morales, sans parler des modifications profondes qui se produiront encore parmi eux au cours des siècles. C'est pourquoi, au lieu de laisser un livre à l'humanité, Jésus-Christ a institué une autorité maternelle et vivante, munie des grâces et du pouvoir suffisants pour transmettre la doctrine évangélique sans altération, en la mettant à la portée de chaque génération humaine. C'est ce qui fait dire à saint Paul : « Vous êtes une lettre du Christ, écrite par notre ministère, non avec de l'encre, mais par l'Esprit du Dieu vivant; non sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair, sur vos cœurs » (II *Cor.*, III, 3). L'Evangile, en effet, est vivant et vécu en chaque chrétien, grâce à la manière dont il est transmis par l'Eglise. Que fût devenue la loi écrite, en Israël, sans l'intervention orale des prophètes? Où en sont la croyance et la morale chez les Musulmans, qui n'ont qu'une loi écrite, le Coran? Et même, chez les protestants qui n'admettent d'autre autorité que celle du livre, à quoi se résout l'Evangile pour un très grand nombre?

D'ailleurs, on se demande quel genre de miracle Jésus-Christ eût dû faire pour qu'un livre écrit par lui demeurât intelligible à tous les hommes de tous les temps et de tous les pays. Ou bien, par sa lumineuse transcendance et son influence irrésistible, ce livre eût gêné la liberté de la foi et diminué son mérite; ou bien, en restant au niveau des meilleurs ouvrages des hommes, il eût semblé donner la mesure de celui qui se disait Fils de Dieu et fût devenu une perpétuelle objection contre sa divinité. Il eût alors fallu répéter la parole de saint Paul, qui fait procéder la nouvelle alliance non de la lettre, mais de l'Esprit : « La lettre tue, l'Esprit fait vivre » (II *Cor.*, III, 6).

3° Mais même à supposer que Jésus-Christ eût réellement laissé un écrit, en serions-nous plus avancés? Ne voit-on pas que cet écrit soulèverait exactement les mêmes problèmes que ceux des évangélistes? Que d'agitations autour de ce livre! Supposons-le entre nos mains. Prouve-t-il par lui-même que son auteur était le Fils de Dieu? Sommes-nous sûrs qu'il nous a été transmis dans son intégrité et sans nulle altération? Comprenons-nous suffisamment la langue originale dans laquelle il a été écrit, et dont nous ne possédons du reste que de très rares fragments contemporains? Tout ce que contient ce livre s'adresse-t-il à tous les hommes de tous les temps, ou faut-il croire que tels ou tels passages ne concernent que la génération au sein de laquelle le Sauveur a vécu? Si le livre présente l'en-

seignement du Sauveur sous la forme concrète des faits, comme l'Evangile actuel, comment interpréter ces faits? Si la doctrine y prend une forme systématique, jusqu'à quel point peut-on séparer le fond de la forme et dégager l'idée de l'enveloppe philosophique ou littéraire qui sert à la transmettre?

On dira : Mais l'Eglise serait toujours là pour résoudre ces problèmes. Sans doute. Mais n'est-il pas plus avantageux que le Sauveur nous ait épargné ces difficultés en confiant tout à son Eglise, la substance et l'expression de sa doctrine ?

Puis, un écrit assez court eût paru insuffisant, incomplet peut-être, et en tout cas assez embarrassant pour une dogmatique appelée à manifester sa vie par son développement continu. Un écrit étendu eût ménagé d'autres difficultés par la multiplicité même de ses enseignements et la nécessité de distinguer l'essentiel du secondaire. Il eût toujours fallu une autorité vivante pour tout expliquer, tout interpréter et mettre tout à la portée des intelligences humaines.

Notre-Seigneur s'est contenté d'un enseignement oral et d'une Eglise vivante et autorisée pour parler en son nom. Ce qu'il a fait est bien fait.

H. Lesêtre.

A propos de Miracles

Parmi les questions que les miracles de Lourdes soulèvent chez certains esprits, on entend souvent celle-ci : « Pourquoi Dieu ne fait-il pas repousser un membre amputé? C'est alors que je croirai au surnaturel. » Voudriez-vous indiquer ce qu'on pourrait répondre?

Voici quelques observations qui nous semblent pouvoir être présentées à ce sujet.

1° Cette façon de vouloir tout comprendre dans le gouvernement divin et de dicter à Dieu des conditions est une prétention orgueilleuse, qui a, en même temps, un certain caractère puéril.

Quelle raison détermine Dieu à ne pas faire tel miracle en particulier? On pourrait le chercher et peut-être en deviner quelque chose si c'était nécessaire; mais à quoi bon, quand il y a tant d'autres explications qui nous échappent en tout le reste ici-bas et dont le mystère n'empêche pas, nous le voyons



bien, les faits qu'elles concernent d'exister réellement? En tout cas, la Providence a sa manière à elle de conduire le monde. Lui demander de la changer, et en lui parlant en maître, c'est une audace aussi naïve qu'injurieuse. Il est facile de comprendre que Dieu ne saurait se plier aux conditions que lui pose le caprice de l'orgueil humain, et obéir à des ordres aggravés de menaces comme un serviteur effrayé. Il opère des miracles, des miracles frappants et nombreux, mais ceux qu'il veut et de la manière qu'il veut. Vous osez lui dire : « Je ne suis pas content de ce que vous faites ; j'exige autre chose, et ceci expressément. Si vous ne vous rendez pas à mes exigences, je vous punis en fermant les yeux sur les autres manifestations de votre puissance, et en vous refusant l'hommage de ma foi. »

N'y a-t-il pas vraiment dans une telle impertinence quelque chose d'un peu enfantin?

2° J'ajoute que c'est demander à Dieu de faire un acte inutile; car s'il remplissait par hasard les conditions que ces esprits audacieux lui imposent, ils chercheraient et trouveraient, de la même manière qu'ils le font aujourd'hui, le premier venu des prétextes pour échapper à l'obligation d'accepter la foi et ses conséquences.

Il est évident d'abord que la reconstitution totale d'un bras chez un manchot, par exemple, n'est pas l'unique moyen dont la Providence dispose pour donner une preuve certaine et sensible de son intervention directe. Faire ce qu'elle fait, accorder la vue à des aveugles, comme on le voit dans l'*Histoire critique de Lourdes*[1] (p. 140), et la parole à des sourds-muets de naissance (voir p. 143), cicatriser subitement une plaie gangréneuse de 32 centimètres, comme chez Joachine Dehant (voir p. 134), fermer avec la rapidité de l'éclair des trous béants ouverts par un lupus, comme chez Mme Rouchel (voir p. 317), faire croître instantanément une jambe de 3 centimètres qui lui manquent pour égaler l'autre, comme chez Lucie et Charlotte Renauld (voir p. 180), souder subitement des os brisés, distants de 3 centimètres, comme chez Pierre de Rudder (p. 207-233), ce sont bien des prodiges de première importance, où se révèle un pouvoir créateur, et on ne voit pas comment Dieu serait tenu de faire repousser un de nos membres pour obliger de croire à la réalité de son action. Tout cela suffit et au delà assurément.

Mais en outre on peut être certain que si la prétention étrange dont il s'agit ici était un jour satisfaite, ceux qui l'émet-

[1] BERTRIN. *Histoire critique des événements de Lourdes, apparitions et guérisons*. In-8, Paris, Lecoffre, 1905.



tent bruyamment aujourd'hui ne se laisseraient pas convertir par ce fait nouveau. Car c'est chez eux, il faut le craindre, une manière de se dérober, voilà tout! Ils cherchent une échappatoire pour justifier, aux yeux d'autrui et peut-être à leurs propres yeux, la capitulation de leur conscience devant des préjugés qui leur viennent de leurs habitudes, ou de leurs fréquentations, ou de leur situation, plus rarement de leur philosophie et plus souvent de leurs mœurs.

Or des échappatoires, on en trouve toujours quand on en désire. On en trouverait aussi bien devant un bras repoussé que devant une plaie soudainement fermée.

Il y a quelques mois à peine, un homme intelligent et aimable qui occupe à Paris une certaine situation dans le monde des lettres et qui est un incrédule déterminé, disait à l'auteur de l'*Histoire critique de Lourdes :* « Lourdes, ah! je connais bien Lourdes. J'y suis allé une de ces dernières années avec ma fille. J'avais entendu dire que des malades guérissaient subitement durant la procession du Saint-Sacrement. J'avisai donc une femme étendue sur un lit, dans un état déplorable. Je vous l'avoue, je choisis la personne qui me parut la plus gravement atteinte parmi mille malades et je dis à ma fille: « Re-« garde bien cette malheureuse femme; tout à l'heure, quand on « la bénira avec l'ostensoir, si elle guérit et se met à marcher, ton « père devient un croyant et il pratique désormais la religion. » Or savez-vous ce qui arriva? L'heure venue, ma malade se leva et fut guérie. »

— « Eh ! bien, dis-je, que fîtes-vous ? Vous devîntes sans doute un fervent chrétien ? »

— « Non, je restai ce que j'étais; car je me dis : tout ce que l'on voit ici est si impressionnant que si j'avais été à la place de ma malade, j'aurais fait sans doute comme elle sans que le ciel eût besoin de s'en mêler. »

Cette véridique histoire montre le cas qu'il convient de faire des exigences de certains incrédules et des promesses qui les accompagnent. Encore une fois, s'ils voyaient une jambe amputée renaître à Lourdes, leur mauvaise volonté s'arrangerait pour ne pas juger le fait plus décisif qu'ils ne jugent décisive aujourd'hui la guérison d'un cancer. Ils trouveraient des prétextes, ce qui est commode toujours.

Ils diraient par exemple: Après tout il est vraisemblable que, dans certaines conditions encore mal définies, mais que l'on définira un jour, la nature puisse rendre un membre à un homme; elle fait bien repousser la queue des lézards et les pattes des écrevisses; il y a donc en elle, à l'égard des mem-

bres perdus des animaux, une énergie encore mal déterminée, mais réelle, qui suffit à expliquer qu'un bras ou une jambe renaissent.

Ayant parlé ainsi, ou de quelque autre manière, ils hocheraient la tête d'un air dédaigneux et ils demanderaient autre chose et ainsi indéfiniment. La Providence n'aurait qu'à se tenir toujours prête à servir leurs fantaisies.

3° Enfin leurs prétentions sont absolument opposées à toute méthode scientifique.

L'homme de science cherche l'inconnu au moyen du connu, celui-ci servant de chemin ou d'échelon pour atteindre celui-là.

C'est essentiellement le procédé de l'algèbre et des mathématiques en général. Or quand placé en face d'une miracle certain, par exemple, de la guérison d'un aveugle comme l'organiste de Nogent, guéri subitement, au mois de septembre 1904, après quarante-huit ans de cécité, on refuse d'y voir un fait surnaturel, parce que l'on ne s'explique pas pourquoi Dieu n'opère pas certains autres miracles, pourquoi, en particulier, il ne rend pas un membre à qui ne l'a plus, que fait-on? On se sert de l'inconnu pour nier le connu. C'est prendre le procédé mathématique juste à rebours, et dès lors, si le procédé mathématique est bon, — et il l'est évidemment, — c'est suivre une méthode absolument mauvaise, puisqu'elle est absolument contraire.

Et ce n'est pas uniquement à la méthode des mathématiques que cette étrange manière de chercher la vérité est opposée, c'est à celle aussi de toutes les autres sciences.

S'il y a, en effet, un principe admis en physique et en chimie, par exemple, et dans toutes les recherches que ces sciences inspirent, c'est qu'on doit accepter les faits que l'observation ou l'expérimentation font découvrir, sans se préoccuper aucunement des difficultés d'explication qu'ils soulèvent, des « pourquoi » mystérieux dont ils peuvent être l'occasion. Je disais un jour à un savant connu, que je ne m'expliquais pas bien certains faits scientifiques qui étaient pour lui démontrés : « C'est que vous avez un tort, me répondit-il, vous voulez comprendre pourquoi les choses se passent comme nous les voyons se passer. C'est une exigence de l'esprit par laquelle il est nécessaire de ne pas se laisser arrêter. Il faut prendre les faits tels qu'ils se présentent ou qu'on les découvre et en chercher les conditions et les conséquences, sans se poser des questions inutiles, dont la réponse nous échappe presque toujours. »

Et, en effet, nier les faits observés ou refuser d'en tirer les conclusions qui en découlent, parce qu'on n'est pas en état de

répondre à des « pourquoi » obscurs soulevés à leur sujet, ce serait vouer toute recherche scientifique à l'impuissance, ce serait rendre toute science impossible.

Cette méthode prétentieuse est donc nettement antiscientifique. Et si elle est déraisonnable et même un peu naïve, quand il s'agit de choses naturelles, que leur caractère même semblerait mettre à portée de notre raison, elle l'est incomparablement plus au sujet des choses surnaturelles, qui nous dépassent infiniment. La conséquence n'est pas douteuse : elle est même évidente.

Aussi un homme qui demande à voir une jambe repousser à Lourdes, avant d'admettre les conséquences qu'impose la guérison subite d'une plaie ou d'un cancer bien constaté, est fatalement, quoi qu'il paraisse, ou bien un simple ignorant qui ne connaît pas les lois suivies et à suivre pour l'observation des faits, ou bien, s'il a du savoir, un esprit obsédé à qui le parti pris fait oublier à ce moment ce qu'il sait ; il se trouve poussé, par des préjugés dont il est esclave, à des exigences que condamnent à la fois son expérience et sa raison. Car si elles étaient légitimes, elles fermeraient la route, il ne peut en douter, à toutes les connaissances humaines.

Quand on prétend chercher loyalement la lumière, il ne faut pas commencer par se contredire en se donnant le ridicule d'employer une méthode qui en est reconnue l'ennemie.

Voilà ce qu'il faut penser du mot trop souvent répété : « Je croirai aux miracles de Lourdes quand j'aurai vu renaître un membre amputé. »

Il est logiquement indéfendable.

GEORGES BERTRIN,
Docteur ès lettres, agrégé de l'Université,
Professeur à l'Institut Catholique de Paris.

L'Art et l'Apologétique

On objecte à priori qu'entre l'art, qui est « chose légère », et l'apologétique, qui est tout ce qu'on peut imaginer de plus sérieux, il ne saurait y avoir de point de contact. On répond en définissant successivement l'apologétique, puis l'art, et en montrant les contributions que celui-ci peut apporter à la défense et à l'exposition de la vérité : l'art est, en quelque manière, une espèce de sacrement.

I. — L'Apologétique est d'abord, comme l'indique son nom, — ἀπολογητικός — une justification, une défense de la vérité. Elle

a donc, par ce seul fait, des allures autoritaires et batailleuses : cela suffirait à expliquer qu'elle emprunte des armes à tous ceux qui paraissent capables de lui en fournir.

La meilleure défense de la vérité consiste toutefois, et dans la plupart des cas, à l'exposer simplement, mais en y mettant toutes les délicatesses que demande le sujet qu'on aborde et la considération de ceux devant qui on le fait. A ce double point de vue, qui répond aux deux faces de l'apologétique pratique, l'art présente de précieuses ressources.

II. — L'art, en général, est une activité — *ars*, *agere* — qui aboutit à une création qu'on appelle l'œuvre d'art.

A ceux qui produisent l'œuvre d'art, comme à ceux qui essaient d'en jouir, ce qui est encore une façon de la reproduire, on donne également le nom d'artistes. Il convient un peu moins justement à ceux qui se bornent à l'étudier, surtout quand ils le font par son contenu, en négligeant quelque peu la forme, ou sa réalisation matérielle, pour s'attacher principalement à l'idée qui la soutient et lui donne son existence.

C'est à ce dernier point de vue, précisément, que nous nous placerons. L'art que nous étudions en fonction de l'apologétique est surtout l'observation des idées et des sentiments qui furent l'âme des chefs-d'œuvre de la civilisation chrétienne, aux différentes époques de son histoire. Et nous prétendons que cette étude peut fournir de notables contributions à l'apologétique pratique.

III. — En tant qu'elle est une justification, l'apologétique trouve dans l'art des ressources précieuses. Ce n'est pas seulement, comme on a quelque tendance à le dire, pour l'étude des plus anciennes origines du christianisme. La connaissance plus approfondie de l'art des catacombes a renouvelé, on ne saurait le méconnaître, certains procédés de l'apologétique traditionnelle : elle a suffi, par exemple, pour réduire à néant toutes les hypothèses protestantes relatives à la constitution interne du christianisme primitif.

Mais les découvertes des égyptologues et de ceux qui s'occupent de l'art assyrien n'ont-elles pas singulièrement éclairci, de leur côté, certains problèmes, auparavant fort discutés, de l'histoire biblique? L'étude de l'art païen, qui fut avant tout religieux et altruiste, ne fournirait-elle pas également des arguments appréciables à l'apologétique générale?

Il est aussi évident que les études byzantines, celles relatives à l'art du haut moyen âge et des époques subséquentes ont apporté à l'apologétique des contributions non moins précieuses,

qu'il s'agisse d'établir l'existence d'un dogme, d'un sanctuaire, d'une dévotion, ou qu'il soit nécessaire de les justifier.

IV. — Mais dans la plupart des cas, s'il s'agit par exemple de l'exposition d'un dogme, l'apologétique s'inquiète bien davantage de trouver le moyen pratique de l'exposer comme il faut. L'art lui offre, pour cela, le concours de ses ressources personnelles : elles sont infinies.

Jusque dans ses écarts les plus regrettables — et il en eut — l'art fait preuve d'une loyauté qui désarme la critique et fournit encore à notre instruction. L'art est, par essence, miséricordieux. Il s'émeut devant la tristesse de ceux qui, dépourvus de métaphysique, ne peuvent calmer leur besoin de savoir en jonglant avec des idées pures. Il s'efforce, pour eux, de traduire l'inexprimable en des images : qu'elles soient analogiques ou simplement appropriées, leur bienfaisance est certaine.

L'art est souvent récompensé de son héroïsme par d'aimables trouvailles, et les dogmes les plus ineffables trouvent en lui un interprète d'une inépuisable fécondité.

Dans le domaine du cœur, qui est d'une délicatesse encore plus grande, il a des touches si profondes que la science la plus rébarbative en est finalement remuée. Elle lui sait gré, tout en le critiquant, de ne jamais renoncer à fournir aux âmes sensibles l'aumône charitable sans laquelle la vie leur semblerait insupportable. La science sourit d'une telle naïveté, mais sans nous défendre, quand elle est sage, d'en faire encore notre profit.

V. — J'appliquerais volontiers à l'art, toutes proportions gardées, ce que saint Thomas disait des sacrements, à savoir, qu'ils sont nécessaires pour nous instruire, nous humilier et nous exercer.

La vérité, en effet, ne nous est pas connue directement, mais à travers un élément sensible et, jusqu'à Dieu lui-même, tout ne nous apparaît d'abord que sous le voile, qu'il nous faut écarter doucement, d'une image.

Notre orgueil souffre cruellement de cette dépendance envers la matière. Que ne sommes-nous de purs esprits! Et quelle pitié de ne pouvoir atteindre la vérité lumineuse que par lambeaux, à travers les ombres épaisses et changeantes d'une énigme douloureuse! Mais pourquoi s'irriter! C'est une humiliation qui nous est imposée par notre nature. Elle devient féconde quand nous avons la sagesse de nous y résigner.

Il y faut quelque courage. Nous approchons de la vertu. Elle ne s'acquiert, elle ne se conserve, qu'en s'exerçant toujours.

L'art est, par excellence, une activité. L'apologétique peut s'en servir sans avoir besoin de se demander plus amplement, comme on le fait quelquefois, s'il est vraiment moral.

Notes et documents. — I. — L'apologétique, à l'origine, fut surtout une réponse aux attaques et aux calomnies dont les premiers chrétiens étaient l'objet de la part des païens : elle conserve encore aujourd'hui ce caractère de combativité défensive. Mais elle ne doit pas négliger l'offensive, qui sera, dans l'espèce, une exposition de la doctrine mieux appropriée aux besoins de la société actuelle. Mettre en bonne lumière ce double aspect de l'apologétique, c'est conduire sûrement à reconnaître qu'elle ne peut se passer de l'art et de la culture artistique.

II. — Les notions préliminaires sur l'art et l'esthétique, en général, seraient ici absolument indispensables. Il faut se résoudre, cependant, à ne pouvoir les creuser très à fond. C'est ainsi qu'on n'indique pas ici toutes les conditions nécessaires pour qu'une œuvre d'art mérite véritablement d'être appelée « artistique ». — Dans toute cette exposition, on ne distingue pas celui qui produit l'œuvre d'art et celui qui, d'une façon quelconque, entre en relations avec elle. Il ne peut être question de l'appeler un « critique ». On suppose, en effet, qu'il veut en tirer surtout de l'instruction et un honnête plaisir : or, trop souvent « le plaisir de la critique nous ôte celui d'être vivement touché de très belles choses ». — Nous faisons donc, surtout de l'art « littéraire », cherchant à profiter des belles œuvres surtout par leur contenu. C'est le point de vue du P. Ghignoni dans son volume *Il pensiero cristiano nell'arte* (sec. I-IV), Pustet, éd. 1903. « Ce que je considère, dit-il, ce n'est pas tant l'art dans le christianisme que le christianisme dans l'art; dans les manifestations artistiques j'ai cherché à découvrir les manifestations religieuses; comme élément principal j'ai donc voulu prendre le christianisme et, comme éléments secondaires et subordonnés, l'art, l'archéologie et, en général, l'érudition. »

III. — Mais le P. Ghignoni ne veut pas dépasser le IVe siècle. C'est une tendance qui est aujourd'hui trop commune, comme si l'apologétique ne pouvait tirer nul secours appréciable des documents artistiques postérieurs à la paix de l'Eglise, au lendemain de l'Edit de Milan (313). Les archéologues, par exemple, appelleront « artiste » celui qui s'occupe des sarcophages chrétiens du Ve siècle qui ne sont plus du domaine de l' « archéologie ». Nous pensons au contraire, que l'art chrétien de tous les temps offre des ressources également appréciables à l'apologétique, bien qu'à des points de vue différents : les tableaux et sculptures de nos Salons annuels peuvent nous fournir des documents aussi instructifs à produire que les fresques des catacombes. — Au sujet des contributions apologétiques de l'étude des catacombes, il faudrait une leçon spéciale, comme aussi bien pour toutes les catégories que nous indiquons ici brièvement. Il ne conviendrait pas, pour l'instant, d'y insister.



IV. — On ne veut pas dire que tout le problème apologétique se résout dans une question de mots, bien que Joubert n'ait pas tout à fait tort quand il dit que le mot est ce qui achève l'idée et lui donne son existence. Et nous savons par expérience que cette question de vocabulaire est capitale pour l'exposition et la défense des vérités de la foi. Mais le problème s'élargit, puisqu'il s'agit ici de tous les modes d'expression, dont je n'exclus pas, d'ailleurs, l'expression littéraire. — Rappelons encore, que l'art ne veut pas seulement traduire des idées, mais qu'il cherche à exprimer des sentiments. Il n'y a pas de mathématique du cœur. — Pour avoir un exemple concret des efforts accomplis par l'art pour traduire, en termes analogiques, l'inexprimable, on pourra se reporter à l'iconographie de la Sainte Trinité dans l'*Histoire de Dieu*, de Didron (Paris, 1843), pages 523-603, et à la note de notre *Evangéliaire des Dimanches* (Lethielleux, 1905, p. 253).

V. — Est-il nécessaire de nous excuser de ce rapprochement entre l'art et le sacrement? Mais le sacrement est, lui aussi, une sorte de signe, comme l'enseigne la théologie (*Sum. th.* P. 3, q. LX, art. I, *Utrum sacramentum sit in genere signi?*). Nous osons prétendre qu'il y aurait profit à pousser très à fond cette analogie. — Il faudrait relire, à ce propos, tout l'article où saint Thomas se demande si les sacrements sont nécessaires au salut de l'homme (P. 3, q. LXI, art. I). Le *Respondeo* du saint Docteur est tout ce qu'il y a de plus instructif. — Le problème de la moralité de l'art nous semble trouver sa véritable solution dans la dernière des trois raisons proposées par saint Thomas. S'il fallait produire un exemple, je voudrais étudier au point de vue strictement artistique, la liturgie de la messe : et je n'aurais pas de peine à montrer que c'est une « œuvre d'art » merveilleuse, qui satisfait, par sa subtile ordonnance, tout ce que le sens esthétique peut désirer de plus parfait. Elle est aussi le plus complet de tous les *exercices* de piété.

J.-C. BROUSSOLLE,
Aumônier du lycée Michelet.

La Morale indépendante

La morale indépendante est-elle, pratiquement, une morale réelle[1].

Réclamer l'indépendance de la morale, au sens absolu du mot, c'est s'embarrasser d'une périphrase inutile pour demander

(1) Nous tenons à faire remarquer que ces quelques pages n'ont *aucune prétention à une rigueur philosophique qu'on n'a pas voulu leur donner*. Ce sont de simples notes qu'il peut être utile de développer dans une causerie populaire, mais qui devraient nécessairement revêtir une autre forme et exigeraient une tout autre méthode si le but et la portée en étaient différents.

tout simplement qu'on bannisse Dieu de notre vie, sous quelque aspect qu'il se présente. Il y a des tenants d'une morale indépendante qui la voudraient scientifique, d'autres consentiraient peut-être à lui conserver une couleur philosophique, mais en la maintenant complètement séparée de la théodicée; tous, en revanche, s'accordent sur ce point qui est capital: exorciser définitivement Dieu de la pensée et de l'existence humaines.

Suivons-les pour l'instant jusque-là. Procédons à cette élimination stricte d'un apport divin quelconque dans les actions de l'homme; imitons le physicien qui fait varier la cause pour étudier les variations parallèles de l'effet; observons de nouveau cet effet lui-même pour voir s'il n'a pas changé totalement de nature, et, par un regard jeté dans notre conscience, examinons bien si vraiment la nouvelle forme de la science morale privée de Dieu répond à l'idée que nous nous faisons d'une morale vraie et ne laisse rien perdre de tout ce que nous révèle l'analyse psychologique des éléments de la moralité.

Voyons donc nos moralistes à l'œuvre.

Les uns — (MM. Durkheim, Lévy-Bruhl, Belot, etc.) — partisans d'une morale indépendante scientifique, procèdent de la manière suivante : l'homme dont la conscience se sent tiraillée en divers sens par des tendances opposées ne vit pas d'une façon harmonieuse. La morale doit pouvoir réaliser cette harmonie. Voici comment : la conscience de l'individu — dit-on — n'est que le reflet de la société dans laquelle sa vie s'écoule. S'il sent au dedans de lui des divisions intestines, c'est qu'elles existent d'abord hors de lui : travaillons donc à les supprimer dans la société. Et cela, nous le pouvons : une science spéciale, la sociologie, nous apprend quelles sont les lois du fonctionnement normal, régulier et harmonieux d'une société bien équilibrée. Connaissant ces lois, nous les appliquerons, et cette application faite par chacun, dans le domaine de la pratique, formera la nouvelle science morale que certains, plus justement, appellent un art.

D'autres veulent une morale indépendante philosophique. Le but qu'ils se proposent ainsi d'atteindre est également le bonheur, la paix, l'harmonie de l'âme. Eux aussi disent à l'homme : « Sois heureux. » Mais les moyens diffèrent. C'est lui-même et non pas son milieu que l'homme réformera. Ces réformes varieront suivant les systèmes : les uns proposent d'atteindre la félicité par la restriction des désirs; les autres, au contraire, comme naguère Guyau, par le développement de la vie et de l'activité. Que si, malgré tout, un conflit de tendances

se rencontre parfois, on sacrifiera la moins noble à la plus noble : non pas que nous soyons certains d'agir ainsi dans le vrai sens de notre destinée, c'est là une question oiseuse; mais parce qu'après tout c'est un beau risque à courir; la satisfaction d'avoir affronté le risque nous dédommagera, l'amour du risque étant naturel à l'homme. Et puis, il y a là, dans cette crânerie si l'on peut ainsi dire, une noblesse d'attitude qui sied bien. Il faut faire servir nos tendances esthétiques à édifier notre vie morale; sculptons notre statue d'après un idéal artistique; vivons en beauté et nous vivrons heureux dans la contemplation de notre œuvre d'art.

Il ne saurait être question de nier le parti qu'on peut tirer de ces différents systèmes. La tâche morale de l'homme est si ardue qu'il n'est pas inutile de faire concourir à sa réalisation toutes les forces dont nous pouvons disposer. C'est ainsi que les diverses expériences sociales, que l'appel à un utilitarisme bien compris, au sentiment très légitime de notre propre bonheur, aux charmes de la beauté, ne sont pas à dédaigner par les moralistes. Mais ce qu'il faut affirmer c'est que, s'ils s'en tiennent là, nos savants et nos philosophes peuvent donner un code de préceptes utiles; en tout cas, ils sont impuissants à réintégrer dans l'action morale ce qui précisément la constitue comme telle, à savoir son caractère d'obligation.

M. Brochard l'a très bien vu et l'a dit en propres termes : il est absurde de commander à l'homme d'être heureux ou d'être beau. Et d'ailleurs, ces messieurs en prennent facilement leur parti. Tenants de la morale indépendante, ni nos sociologues, ni nos philosophes ne parlent de l'obligation : ils la suppriment. Qu'on se rappelle l'*Essai d'une morale sans obligation ni sanction*. Qu'elle vienne pour eux d'instincts ancestraux ou d'influences sociales, la croyance au caractère obligatoire du devoir est une illusion pure. Et ils ont raison de se prononcer aussi catégoriquement. Cette attitude est plus logique que celle des néo-criticistes, Renouvier et Darlu, par exemple. Dire à l'homme : l'action vous est imposée nécessairement, vous *devez* donc agir, et tirer de là une *obligation morale*, c'est jouer sur le sens du mot devoir. L'animal aussi doit agir; se sent-il obligé par ce fait même?

Non, reconnaissons-le : si l'on réclame l'indépendance de la morale, il faut, du même coup, renoncer à nous l'imposer et le dire franchement.

Or, précisément, l'activité morale s'impose comme une loi, ou bien elle n'est plus morale. Le sentiment psychologique, d'obligation, qui donne leur note précise au devoir et au droit,

est irréductible et unique en son genre. On a si souvent développé cette question que cela nous dispense d'y insister; mais enfin, quand nous agissons, nous sentons bien que ce n'est pas une force physique ou même une *énergie instinctive accumulée* par les siècles qui nous pousse, puisque jamais cette puissance n'a plus de vigueur en nous que lorsque nous la cultivons par la réflexion, que nous la disséquons par l'analyse, *que nous nous en rendons maîtres, en un mot, par la pensée;* et puisque, par le remords, elle se retourne contre nous lorsque nous essayons de la nier pratiquement. Ce n'est donc point une *résultante passivement acquise :* elle coexiste à la liberté. On peut agir contre l'instinct, même contre le plus fort de tous, l'instinct de la vie; on n'agit pas contre la liberté ni contre ce qui en procède. L'obligation est, en nous, la conscience *d'une force de plus* dont nous nous sentons responsables.

Mais pourquoi et devant qui, enfin, sommes-nous responsables ? Sera-ce devant nous-mêmes ? Et au nom de quoi ? De notre bonheur ? Nous venons de voir qu'il n'en est rien. Devant autrui, peut-être ? Ah, sans doute, on hésite et l'on recule devant une force supérieure à la sienne; mais si l'on parvient à la vaincre ou à la désarmer, quels cris de victoire après le triomphe ! En est-il de même pour l'obligation ? Mesurez-vous le remords du criminel à la résistance que lui oppose la victime ? Et lorsque son coup est fait et qu'il se sauve, cachant sa fuite, si le malfaiteur se sent à l'abri de la justice, se sent-il pour toujours à l'abri de sa conscience ? Le droit n'est jamais plus fort que lorsqu'il est vaincu, foulé aux pieds : c'est alors qu'il se redresse. Au nom de quoi et en vertu de quelle puissance mystérieuse?

C'est ici qu'apparaît Dieu. Si Dieu n'est pas, oui, il faut en convenir, la raison du plus fort est la meilleure : admirons Caïn le « surhomme » et laissons aller notre méprisante pitié au faible idéaliste que fut Abel. Je sais bien qu'un Nietzsche a dit tout cela, mais, pour être neuve, la théorie n'en est pas plus séduisante. Le droit fondé en Dieu seul est fort, de la force divine qu'il emprunte, et le devoir qui lui correspond est ennoblissant dans l'obligation qu'il nous impose.

La morale sans Dieu, c'est la morale sans obligation, et une telle morale conduirait — légitimement suivie — dans le domaine individuel à l'anarchie, dans le domaine social, à l'équilibre tout extérieur basé sur la solidarité; mais la solidarité elle-même, privée de cette âme qui s'appelle l'amour et que seule l'obligation morale peut donner, qu'est-ce autre chose sinon la paix menteuse de la concurrence créée au profit d'une élite par une longue suite d'abdications devant la force?

Que Dieu vienne donc couronner la morale et se placer à son sommet. Cette crainte de la Divinité finit par être ridicule. Ce n'est, il est vrai, qu'après l'étude des actes humains qu'il faut en philosophie aborder celle de Dieu, — et c'est là une indépendance permise — mais il le faut nécessairement. On irait même plus loin. Comme le savant doit laisser la porte ouverte à la philosophie, le philosophe lui-même ne doit pas bannir *a priori* la religion positive. Les essais de philosophie séparée, tentés sans succès au cours du dernier siècle, ont démontré la position instable d'une sagesse tout humaine, et, de nos jours, la situation est plus nette : il faut, ou bien décidément et avant tout examen, fermer la porte à *toute philosophie* et à *toute religion*, ou bien, si l'on veut aller au vrai de toute son âme, laisser les horizons grands ouverts au risque — si vraiment c'en est un ! — d'y voir Dieu apparaître et se révéler à nous.

La première position enlève à la morale son caractère propre ; la seconde nous donne une base solide pour y asseoir le devoir et le droit. L'une procède d'une terreur enfantine, l'autre est plus virile, au contraire, qui nous fait nous abandonner corps et âme, une fois reconnus nos besoins *spécifiquement* moraux, aux volontés, conformes d'ailleurs à notre nature, d'une divinité toute-puissante et toute bonne.

J. Cartier.

Correspondance

Souhaits de vie.

Ce numéro paraît le jour où les membres de chaque famille échangent entre eux les vœux de nouvel an. Dans la famille déjà nombreuse qu'est la *Revue pratique d'apologétique*, — car au bout de son premier trimestre elle compte près de deux mille membres, — nous ne sommes point des étrangers qui n'ayons rien à nous dire, point de sentiments communs à exprimer. Un tel groupement, si promptement fait, suppose au contraire des âmes conscientes d'une même pensée, animées d'une même espérance, celle de hâter la conclusion d'une harmonie parfaite entre une foi chrétienne qui veut rester très fidèle et une mentalité humaine très informée qui ne peut sacrifier rien de vrai. Cet heureux accord, unique but que poursuive l'apologétique, est réalisé déjà dans la plupart de nos âmes ; la grâce de Dieu l'achèvera, dans la prière et dans l'étude, chez ceux qui souffriraient encore des angoisses du doute. Mais nous avons tous en vue des âmes chères à conquérir ; et c'est pour être mieux armés que nous lisons et que nous aimons les pages de cette *Revue*. Or il n'est

point inutile de rappeler, à cet égard, que nos raisonnements ont toujours moins de poids que notre vie, que nos raisonnements sont toujours interprétés dans le sens que leur donne notre vie, que nos raisonnements en faveur de la religion tournent contre elle lorsqu'ils sont démentis par une vie qui démontre l'impuissance de la religion à nous rendre bons. Si donc nous avons l'ambition d'être des apologistes utiles, nous devons avoir à cœur d'être encore plus saints que savants, d'être plus fidèles à vivre notre religion qu'habiles à l'expliquer. Aussi le souhait que nous envoyons à nos chers lecteurs est-il que leur vie soit si bonne, qu'ils s'attachent eux-mêmes à une religion d'où ils tirent un tel bien personnel, et qu'ils montrent à ceux du dehors ce qu'on gagne à professer loyalement la foi chrétienne.

Ame de jeune homme.

Nous transcrivons ici les confidences touchantes d'un jeune homme digne de toute sympathie. « Je me permets de venir joindre ma faible voix à celles déjà si nombreuses qui sont venues demander à la *Revue pratique d'apologétique* un cours de religion. Elevé dans une maison religieuse qui n'a pas donné, comme beaucoup d'autres, une heure sérieuse à l'étude de la religion, je suis complètement ignorant de la religion que je pratique et que j'aime. Au collège, on me disait : « Travaille, parce qu'il faut travailler; aime le bon Dieu, « parce qu'il est bon et qu'il veut être aimé. » Un esprit frondeur comme le mien, jaloux de son indépendance et de sa liberté, ne pouvait se contenter de pareilles explications; j'en demandai d'autres: l'existence de Dieu, et une autre question qui, je m'en souviens bien, me tourmentait fréquemment. « N... et d'autres anticléricaux, me « disais-je, haïssent Dieu et la religion. Comment cela se fait-il ? ce ne « sont pourtant pas des sots. » Et je voyais beaucoup de prêtres de mes amis et des frères de plusieurs ordres, pas très calés en instruction. Je me demandais comment il se faisait qu'il y eût des hommes intelligents et savants à ne pas croire en Dieu. Est-ce que moi, catholique, je ne serais pas dans l'erreur? Aussitôt, pour moi se posait la question de l'existence de Dieu, et bien d'autres, et chaque fois, invariablement, on me répondait : « C'est un mystère. » Je vous avoue, Monsieur, que cela ne pouvait me convaincre. Elevé que j'étais dans une maison religieuse où je n'eus jamais aucune instruction religieuse pratique, qu'advint-il? Je lus beaucoup de journaux anticléricaux..., où je trouvai des choses qui me troublèrent. Et cependant, moi aussi, l'infini me tourmentait. Je n'avais pas de preuves de l'existence de Dieu. Mais je trouvais que le parti anticlérical était vraiment composé par trop de voyous. Longtemps je demeurais ainsi. Les hasards de la vie m'ayant fait courir la France, j'oubliai messe et vêpres, et bien d'autres choses encore. Politicien comme pas un, je tombai un jour dans une conférence de M. S. J'en ressortis vraiment impressionné. Jusqu'ici, je n'avais jamais entendu personne parler de sa foi avec tant d'ardeur devant un public étonné... Depuis lors, chaque jour à Dieu je suis revenu.

Malgré mon ardeur, ma foi avait besoin d'être raisonnée. J'ai travaillé comme j'ai pu, mais, par malheur, souvent seul. Ce serait peut-être très ambitieux de vous dire que plusieurs amis des cercles d'études, ainsi que moi, secrètement nous désirions quelque chose qui vînt à notre aide — et c'est votre *Revue*, — tant est grande l'âme commune qui nous fait à beaucoup désirer, au même moment, une chose utile à tous... Combien, du simple public, sont heureux des nouvelles ordonnances de S.S. Pie X sur les cours de religion, faits chaque dimanche en chaire!... »

Enseignement religieux.

A cette lettre, qui n'a point besoin de commentaires, nous ajouterons seulement de brèves réflexions. La première est que, parfois, les jeunes gens sont inconsciemment injustes à l'égard de leurs professeurs de religion. Devenus étudiants, ils voient les questions religieuses sous un jour qu'ils ne soupçonnaient pas étant collégiens; dès lors, certains éclaircissements religieux, auxquels ils n'avaient point pris garde durant leurs classes secondaires, leur échappent au moment où les questions se posent sous une face nouvelle; quand ils aperçoivent la difficulté, la bonne réponse déjà donnée les fuit. La seconde est que l'enseignement religieux, pour être toujours accessible, doit croître avec l'âge des jeunes gens : la forme qui convient aux enfants ne va plus à de grands collégiens. La vérité, toujours la même, doit être distribuée en proportion de la capacité des esprits. Combien d'étudiants, à qui l'enseignement de collège ne suffit plus, ne se mettent cependant pas en peine de chercher une lumière mieux adaptée à leurs yeux adultes! — Ces réserves faites, n'hésitons point, prêtres catholiques, à recevoir de bonne grâce la leçon qui nous est faite par nos élèves et par nos auditeurs. Tandis qu'ils nous écoutent silencieux, ils nous jugent. De ce qu'ils n'interrogent pas et ne répliquent pas, ne concluons pas qu'aucun doute ne leur reste. Si nous sommes insuffisants à notre tâche, ils le sentent bien; au collège, ils le disent entre eux, tout bas; dans le monde, ils le disent tout haut. Nous restons hors de leur esprit, sans prise sur leur âme, l'objection y demeure et s'y enracine. Tout autre eût été le résultat, si nous avions attaché plus d'importance à la classe de religion, si nous l'avions mieux préparée, si nous avions fait plus d'effort pour comprendre et satisfaire les besoins des jeunes gens. Nous recommandons, sur ce grave sujet, la lecture de l'article publié par M. Jean Guiraud dans le *Correspondant* du 10 juin 1897 : cette étude n'a rien perdu de son actualité; ses conclusions ont été trop peu suivies.

L'irréligion des hommes intelligents.

Notre jeune correspondant a bien éprouvé le scandale que produit l'irréligion de certains esprits d'élite. Il y a là une difficulté qui devra être traitée à fond dans les pages de cette *Revue*. En attendant, observons que, dans tous les siècles, et aujourd'hui encore, des intelligences de premier ordre ont adhéré à la religion, sans avoir à

sacrifier ni leur esprit ni leur science. Le fait qu'il y a des savants chrétiens prouve que ce n'est point dans leur science que les « anti-cléricaux » puisent leurs raisons de ne pas croire. La foi n'a rien à craindre de la science ; ses vrais ennemis sont les passions sensuelles, les intérêts politiques, ou certains préjugés d'éducation ou de race. Sans doute, tels et tels adversaires de la religion « ne sont pas des sots » ; mais tels et tels catholiques fidèles ne le sont point non plus. Cherchez donc ailleurs que dans leur valeur intellectuelle la cause de l'opposition des premiers et de la sincère adhésion des seconds.

Morale indépendante.

Les questions de Morale sont tellement à l'ordre du jour, qu'il y a lieu de les traiter dans tous les cercles d'études. De divers côtés, des renseignements nous ont été demandés. Déjà, dans notre numéro du 15 novembre 1905, M. Bertrin a démontré, par l'étude des statistiques, comment les inspirations de la Morale indépendante conduisent à l'abaissement de la Morale. Aujourd'hui M. Cartier s'attache à prouver que l'idée d'indépendance rend la Morale impuissante sur les mœurs. A qui voudrait faire une conférence sur cette importante question, nous conseillons Mgr D'HULST, *Conférences de Notre-Dame*, année 1891 : La Morale et l'obligation, la Morale et la sanction, la Morale et la Religion (Paris, Poussielgue) ; l'abbé DE BROGLIE, *La Morale sans Dieu, ses principes et ses conséquences* (Paris, Tricon) ; l'abbé FARGES, *La liberté et le devoir*, p. 462 et suiv., Les Morales indépendantes (Paris, Berche et Tralin). — Dans une conférence, il serait essentiel de distinguer entre la science morale et l'obligation morale. La science morale peut être indépendante, c'est-à-dire autonome, en ce sens qu'elle s'inspire de principes à elle pour donner le meilleur plan de vie morale ; mais elle ne peut que présenter un tableau d'excellentes recettes morales ; elle n'a point d'autorité pour les imposer comme des devoirs. Pour que la Morale passe dans la vie, il est nécessaire que l'idée d'obligation intervienne ; or, ce sentiment d'obligation, sans lequel les hommes n'accepteront point les sacrifices de la Morale, ne peut naître que de cette conviction qu'il y a une autorité supérieure qui commande et qui sanctionnera. Cette autorité ne réside ni en nous ni en nos semblables ; sa voix retentit dans nos consciences, mais elle part de plus haut. En droit comme en fait, l'idée d'obligation disparaît dès qu'on supprime Dieu.

La sainte maison de Lorette.

Un abonné nous soumet un doute au sujet des articles récemment publiés sur la sainte maison de Lorette. « L'autorité enseignante de l'Eglise n'est-elle pas engagée par l'institution de la fête de la Translation ? Les pratiques liturgiques, surtout quand elles sont universelles, ne constituent-elles pas un des enseignements les plus officiels de l'Eglise ? » — Nous ferons d'abord observer que la fête de la Translation, instituée par Innocent XII, n'est point imposée à l'Eglise universelle : nous l'avons seulement au *Pro aliquibus locis*.

Le fait auquel elle se réfère est donc nettement de ceux pour lesquels, d'après le sentiment de tous les théologiens, l'Eglise n'engage point son autorité infaillible. Bien d'autres fêtes sont autorisées pour des Eglises particulières, sans que l'autorité enseignante se reconnaisse liée : les exemples en sont nombreux et faciles à trouver. Que l'institution d'une fête soit un puissant argument en faveur de la tradition qui y a donné lieu, il n'y a pas de doute; mais elle ne constitue pas sur le fait même une décision infaillible qui interdise les recherches de la critique. L'Eglise est d'ailleurs si prudente dans ces sortes d'institutions, que le fait est l'occasion et non l'objet de la fête célébrée : dans le cas présent, c'est la maison de la sainte Vierge où « le Verbe, s'est fait chair et a habité parmi nous », que la sainte liturgie nous fait honorer; et, quelle que soit l'issue des discussions ouvertes, il n'y aura rien de changé au culte que nous rendons à un si digne objet de religion. Et si, comme beaucoup de bons critiques le pensent, la maison de Nazareth a bien été transportée à Lorette, de sorte que le mode de translation soit seul en discussion, et la fête et le pèlerinage de Lorette garderont toute leur raison d'être. C'est pourquoi l'Eglise laisse patiemment les chercheurs de documents s'adonner à leurs études, et la vérité historique ne lui inspire aucun effroi. Le calme de son attitude nous dit : *Modicæ fidei, quare dubitasti?*

Les messes de onze heures.

Nous signalons ici l'institution des prédications aux messes de onze heures comme un grand progrès accompli dans le domaine de l'Apologétique pratique. Depuis quelques années, les messes de onze heures ont été, dans les villes, extraordinairement fréquentées. Le public qui s'y presse, mondain ou affairé, outre les commodités de l'heure, recherche évidemment la brièveté de l'office. Le prône se faisant à la grand'messe de dix heures, il n'y eut point d'abord d'instruction à la messe basse de onze heures. Mais le zèle des pasteurs les a portés à ne point priver de la parole de Dieu des gens qui la désiraient peu et à qui cependant elle était nécessaire. Pour intéresser, sans le lasser, ce public spécial, on a, en général, établi que les sermons de onze heures seraient très courts et particulièrement soignés : si courts, qu'en plusieurs endroits on s'en tient à cinq ou six minutes; si soignés, qu'en s'abstenant de verbiage on a pu donner un enseignement substantiel. En beaucoup d'églises, le curé en a fait une tâche personnelle; partout on a fait en sorte que le prédicateur, bien choisi, sût s'attacher l'auditoire par une série de petites conférences très étudiées. Les fidèles y ont pris goût, et, dans la plupart des églises, ils sont venus plus nombreux. Il s'est ainsi donné, presque partout, un enseignement plus alerte, plus précis, plus adapté. Pour l'ordinaire, l'Apologétique en a été la base. Ce mode de prédication, de création récente, n'a pas encore produit beaucoup d'ouvrages. Nous avons pourtant à signaler, en ce genre, les Conférences prêchées par M. le curé de Saint-Vincent-de-Paul. M. Désers vient de publier son cinquième volume (*La morale dans ses principes*, Paris, Poussielgue, 1905).

Chroniques

Chronique Théologique

La thèse doctorale de M. l'abbé J. Rivière sur le *Dogme de la Rédemption*[1], n'est pas une de ces productions que chaque année jette par centaines sur le marché théologique ; c'est une œuvre réellement pensée, appuyée sur des recherches très sérieuses, d'une inspiration élevée, d'une mise en œuvre excellente. Il était difficile de choisir un plus beau sujet : en se plaçant au cœur même du christianisme, l'auteur a fait siennes toutes les richesses accumulées par le génie de nos pères sur le mystère du salut. Une rapide esquisse fera, mieux que toute considération, apprécier l'intérêt puissant de son œuvre.

Il commence par résumer l'enseignement catholique sur la Rédemption, et met en regard certaines conceptions modernes, dont le caractère commun est de ne reconnaître à la mort de Jésus-Christ que la valeur morale d'un exemple. A l'œuvre du Christ, humanisée par le rationalisme sentimental des Socin et des Ritschl, l'enquête historique restituera toute sa majesté divine. Le livre tient en somme un peu plus qu'il ne promet, et la discussion y tourne parfois au hors-d'œuvre.

Une première partie traite de la Rédemption dans l'Ecriture sainte. La doctrine de la *satisfaction vicaire* du Christ, ébauchée dans l'Ancien Testament, où les Juifs la méconnurent, s'épanouit dans les épîtres de saint Paul. L'œuvre de réconciliation du genre humain atteint son point culminant à la croix : le sacrifice librement consenti par le Fils a été le moyen décrété par le Père pour procurer l'expiation du péché d'Adam ; en mourant à notre intention, le Christ nous a fait part de sa justice, le croyant se l'approprie par une foi pratique ; l'obéissance volontaire du Fils de Dieu portera ses fruits dans l'obéissance filiale de l'humanité régénérée. L'Epître aux Hébreux complète cette théorie du sacrifice rédempteur, en décrivant le souverain sacerdoce du Christ. A défaut d'une synthèse aussi puissante, les épîtres catholiques, l'Apocalypse et les Actes renferment les éléments épars de la même doctrine, échos directs de l'enseignement de Jésus. L'idée qui domine l'Evangile, celle du salut par la rémission des péchés, est intimement liée à celle de la mort de Jésus, prédite et acceptée de lui comme un élément essentiel de sa mission. La corrélation établie par Jésus lui-même entre les oracles des prophètes et son immolation sanglante, implique la réalité du plan divin pour la rédemption du monde. Tous ces ensei-

1. *Le dogme de la Rédemption*, essai d'étude historique, par l'abbé J. Rivière, docteur en théologie, professeur au grand séminaire d'Albi. Paris, Lecoffre, 1905, in-8, XII-519 pages. Prix : 6 francs.

gnements se rejoignent dans les récits de la dernière Cène, où Jésus en montre le lien, en assignant la rémission des péchés comme suprême raison d'être à son sacrifice. Le quatrième évangéliste ramène à l'amour toute l'économie du salut.

Et voici le résumé de cette première partie (p. 99) :

« Il résulte de l'Evangile que Jésus-Christ a toujours prévu sa mort et qu'il l'a progressivement révélée à ses disciples à mesure que leur foi s'affermissait, comme un moment providentiel de sa vocation de Sauveur et de Messie. A deux reprises il précise davantage et, sous les deux images de rançon et de sacrifice, il indique de cette mort la raison salutaire et rédemptrice. Sans contenir de théorie, ces paroles simples et profondes étaient le germe de toutes les théories futures. Saint Paul, le premier, s'attache au problème de la croix : car par lui « l'Evangile est avant tout une donnée et Jésus un principe » ; et son puissant génie pose pour l'avenir les bases de la théologie de la Rédemption. Mais son système doctrinal repose sur un fondement évangélique, et, si le disciple a creusé plus que personne la pensée du Maître, il ne lui a pas substitué la sienne propre. Jésus le premier a rattaché notre salut à sa mort, il a voulu donner sa vie pour nous et pour nos péchés. Tout le système de la Rédemption est là. Et les efforts que fera la pensée chrétienne pour en pénétrer le sens n'épuiseront jamais la réalité sublime, si simplement exprimée dans l'Evangile. »

Dans la tradition de l'Eglise grecque, la théologie rédemptrice s'est développée suivant deux directions maîtresses. Tandis que les uns insistent sur la récapitulation de l'humanité dans le Christ, accordant une valeur prépondérante au fait de l'Incarnation considéré en lui-même, les autres, plus nombreux, s'attachent à la vertu du sang rédempteur et à ce rôle de victime que Jésus remplit pour notre salut. Presque tous les Pères associent plus ou moins étroitement ces deux aspects du mystère, l'aspect physique et l'aspect juridique — l'auteur oscille entre diverses terminologies, celle-ci me paraît préférable. — L'aspect physique domine chez saint Irénée, saint Athanase et saint Grégoire de Nysse; l'aspect juridique chez saint Justin, Origène, Eusèbe, saint Cyrille de Jérusalem, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Epiphane, saint Jean Chrysostome, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Proclus, Théodoret, Procope de Gaza, saint Jean Damascène.

La tradition latine présente les deux mêmes courants d'idées, avec une moindre part de spéculation et quelque chose de plus précis dans l'élaboration de la question juridique. Si des rhéteurs chrétiens, comme Arnobe et Lactance, s'arrêtent à l'écorce du mystère, le réalisme du sacrifice rédempteur va s'affirmant et se creusant de Tertullien et de saint Cyprien à saint Hilaire, saint Ambroise et autres théologiens du IVe siècle, de ceux-ci à saint Augustin. L'évêque d'Hippone développe les deux aspects de l'œuvre rédemptrice, en montrant, d'une part, le Dieu-homme acquittant, par sa mort précieuse, la dette de l'humanité coupable; d'autre part l'Homme-Dieu faisant, par ses prodigieux abaissements, l'éducation surnaturelle de

l'humanité régénérée. Si l'on excepte saint Léon, qui adopte en grande partie le point de vue physique des anciens théologiens grecs, les successeurs de saint Augustin ne font guère que le répéter. Pour les Pères latins comme pour les Pères grecs, la théologie de la Rédemption se déroule autour de ce fait central : la mort du Christ en croix. Les deux propriétés de sacrifice expiatoire et de substitution pénale en résument les développements principaux. Page 278 : « Il n'y a pas lieu d'établir une contradiction entre la tradition dogmatique et théologique de l'Orient et de l'Occident. L'histoire relève sans doute de légères nuances, mais qui ne vont pas jusqu'à créer des divergences, encore moins une opposition; elle constate, au contraire, dans ces deux foyers de la pensée chrétienne, la permanence, sous des formules à peine différentes, d'une foi identique et d'une commune théologie. »

Il était réservé au moyen âge de scruter à fond le problème de la Rédemption, et à cet égard le *Cur Deus homo* de saint Anselme fait époque dans l'histoire des dogmes. Anselme pose en principe la nécessité d'une satisfaction ou d'un châtiment pour rétablir l'ordre normal des choses, troublé par le péché : cette satisfaction, dont Dieu ne saurait frustrer sa justice, le sacrifice volontaire du Christ la fournira surabondante. Œuvre d'une bonté condescendante qui révèle l'amour de Dieu et provoque l'amour de l'homme, telle apparaît la Rédemption dans le concept anselmien; la scolastique du XIII[e] siècle n'y apportera guère que des retouches; la plus notable concerne le caractère d'absolue nécessité qu'Anselme paraît assigner à l'immolation de l'Homme-Dieu, et qui exclut la possibilité d'un pardon pur et simple. La critique radicale d'Abélard, en s'attaquant à la donnée traditionnelle, provoqua Guillaume de Saint-Thierry, saint Bernad et Hugues de Saint-Victor à des réponses qui vengèrent le fondement objectif du dogme. Pierre Lombard en inaugure l'élaboration scolastique. Il explique d'après les Pères la valeur morale du sacrifice de Jésus-Christ, exemple de vertu et principe de mérite pour l'humanité croyante. Alexandre de Halès, sur les pas de saint Anselme, explique à sa manière la nécessité de la satisfaction du Verbe incarné, nécessité fondée sur l'indigence de la nature humaine, insolvable envers la justice divine. Saint Bonaventure, revisant la même doctrine, atténue la rigueur de cette nécessité : fondée sur la miséricorde, plutôt que sur la justice, elle se réduit en somme à une haute convenance. Saint Thomas parle comme saint Bonaventure; il montre la convenance du sacrifice de Jésus-Christ au point de vue de Dieu, pour manifester sa justice; au point de vue de l'homme, pour le relever parfaitement; au point de vue de l'univers, pour y rétablir pleinement l'équilibre rompu. Dans l'hypothèse historique d'une volonté divine réclamant une satisfaction adéquate, cette convenance fait place à une nécessité proprement dite, qui d'ailleurs n'enlève pas au sacrifice de Jésus-Christ son caractère de libre obéissance et d'amour. Avec les grands maîtres du XIII[e] siècle, la théologie de la Rédemption atteint sa perfection. Page 372 : « Nous devons au moyen âge un traité spécial, basé sur une notion plus pré-

cise du péché, qui donne lieu à une conception plus haute de l'efficacité surnaturelle et de la nécessité relative de la mort de l'Homme-Dieu. C'est ainsi que la scolastique, en créant la théologie de la Rédemption, n'a fait en somme que creuser et systématiser les données dogmatiques des Pères. »

L'auteur pourrait s'arrêter là, s'il n'avait à dessein laissé derrière lui une théorie fort curieuse, mêlée à la trame de la théologie sur la Rédemption : il s'agit des droits du démon sur l'humanité coupable. Il va reprendre cette théorie depuis les origines, dans une partie distincte, qui occupe le dernier quart de l'ouvrage. Fondée sur l'interprétation trop littérale de quelques textes scripturaires, où le sang du Christ est présenté comme le prix de notre rançon, cette théorie, ébauchée par saint Irénée, se précise chez Origène, sous une forme étrange et paradoxale : le sang et l'âme du Christ seraient le prix dû au démon, en stricte justice, pour la rançon de l'humanité ; mais le démon s'est trompé, il s'est perdu lui-même en voulant mettre la main sur ce grand captif : le Christ vainqueur de l'enfer a entraîné à sa suite l'humanité, arrachée à la servitude. La même conception se trouve plus ou moins explicite chez saint Basile, saint Grégoire de Nysse surtout, saint Ambroise et saint Jérôme. On a parfois singulièrement exagéré l'importance d'une doctrine qui, sous cette forme bizarre jusqu'au scandale, n'a été professée que par un petit nombre de Pères. Non seulement saint Grégoire de Nazianze et saint Jean Damascène l'ont combattue, mais surtout elle a subi une métamorphose complète, en Orient avec saint Jean Chrysostome, saint Cyrille d'Alexandrie, Denys l'Aréopagite, Théodoret ; en Occident avec saint Hilaire, saint Pacien, l'Ambrosiaster, saint Augustin, saint Léon, saint Césaire d'Arles, saint Grégoire le Grand. Chez ces Pères, il n'est plus question, de rançon payée au démon ; mais l'humanité coupable ayant été, pour son châtiment, livrée à la puissance du démon, celui-ci commet la faute d'entreprendre sur l'humanité très sainte du Christ, non plus, comme précédemment, par imprudence, mais par un criminel abus de pouvoir. Pris au piège par sa propre faute, il se voit dépouillé de tous ses droits : le Christ immolé triomphe. L'imagination des Pères a trouvé, dans ce duel entre le Christ et le démon, le germe de développements oratoires parfois très puissants. Mais cette dramaturgie sacrée s'est évanouie à l'avènement de la scolastique : saint Anselme, Abélard cette fois mieux inspiré, saint Bernard corrigeant ici encore les excès d'Abélard, enfin saint Thomas ont fait justice des prétendus droits du démon. Ils se bornent à montrer dans le démon l'exécuteur des hautes œuvres divines, et dans la Rédemption une réconciliation de l'humanité avec Dieu, qui ruine l'empire du démon. L'ancienne théorie des droits du démon se trouve, au moins en principe, éliminée de la théologie.

Malgré le grand intérêt de cette dernière étude, il est permis de regretter que l'auteur n'en ait pas fondu les éléments dans ses premières parties : sans doute l'exposition en eût été quelque peu alourdie et compliquée, mais nous n'aurions pas deux livres en un.

Ce défaut de perspective, d'ailleurs bien léger, est le seul reproche d'ensemble que je sois tenté de formuler. Quant au détail, on relèvera sans doute quelques distractions, inévitables dans un travail de longue haleine. Page 220, l'expression *mors secunda*, dont l'auteur paraît faire honneur à saint Cyprien, provient de l'Apocalypse (xx, 6, 14; xxi, 8). Page 492, est-il bien naturel de ranger saint Justin parmi les représentants de la tradition orientale? Mais à quoi bon s'attarder à des vétilles, dans un livre d'un rare mérite et d'une incontestable opportunité? Nous sommes loin d'en avoir épuisé le contenu; nous avons négligé de dire de combien d'idées fausses il fait justice, et avec quel humour il réduit à leur juste valeur certaines synthèses hâtives de théologiens impressionnistes. Ce qui mérite surtout de retenir l'attention, c'est l'idée centrale, cette idée dogmatique si vivante en sa mobile unité, idée qu'on voit grandir et se développer en restant en elle-même. Je la trouve, à la dernière page du livre, symbolisée dans une image (p. 500) :

« La comparaison du germe est classique pour exprimer l'évolution du dogme... Elle s'applique à merveille au dogme de la Rédemption. Le germe en fut semé dans le sol chrétien par les enseignements de Jésus-Christ et la forte doctrine de saint Paul. La semence fut féconde et produisit dans les écrits des Pères une végétation puissante et variée, où, à côté de solides tiges dogmatiques la spéculation entrelaçait ses fines lianes et l'imagination jetait çà et là ses branches chargées de feuilles bizarres et de fleurs au parfum exotique. La multitude même des pousses en empêcha longtemps aucune de dominer. Mais, insensiblement, une avait attiré la sève : soudain, on la vit grandir d'une seule venue, en un tronc robuste couronné d'un feuillage majestueux, cependant qu'elle enfonçait profondément dans le sol des racines vivaces. Aussitôt, sans effort, parce que la vie était ailleurs, la frondaison première tomba; et le grand arbre se trouva porter au centuple et ses fleurs et ses fruits. »

M. Rivière a montré par son coup d'essai ce que la théorie catholique peut attendre de ses travaux. Qu'il ne laisse pas de réaliser ces espérances.

*
* *

Le succès du livre de M. l'abbé Labourt, sur *Le Christianisme dans l'empire perse* [1], est trop bien établi pour qu'il y ait lieu d'y insister longuement. A travers un domaine inexploré, il ouvre hardiment la voie; ceux-là tout d'abord lui en sauront gré — et j'en connais, hélas — qui, pour le suivre, ne sont pas armés de phylologie syriaque.

Les origines du christianisme en Mésopotamie se perdent dans la suite des temps apostoliques. Sous les derniers rois Arsacides,

1. *Le Christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide* (224-632), par J. Labourt. 2ᵉ édition. Paris, Lecoffre, 1904, in-12, xx-372 pages. Prix : 3 fr. 50.

l'Evangile dut pénétrer dans les colonies juives de la Babylonie; mais les Eglises n'apparaissent constituées qu'au IIIe siècle. Au commencement du IVe, on voit Papa bar Aggai, métropolitain de Séleucie-Ctésiphon, en lutte avec ses collègues dans l'épiscopat, recourir à l'appui des *Pères occidentaux*, c'est-à-dire des évêques de Mésopotamie et de la Syrie euphratésienne. La dynastie sassanide, attachée au mazdéisme persan, ne prit point tout d'abord ombrage du christianisme; mais la conversion de Constantin et de son empire, en signalant les fidèles comme adeptes d'un culte étranger, les désigna aux soupçons des princes persans, toujours en lutte avec Rome. Le long règne de Sapor II (309-379) se partage en deux périodes dont la seconde (339-379) fut remplie par une guerre d'extermination faite aux chrétiens. L'Eglise de Perse se montra digne sœur des Eglises d'Occident, par le nombre et l'héroïsme de ses martyrs. A la fin du IVe siècle, elle se relevait de ses ruines; en 410, un concile de Séleucie adhérait officiellement à la doctrine de Nicée, et l'évêque Maruta obtenait du roi Jazdgerd la reconnaissance publique du culte chrétien; le catholicos de Séleucie comptait alors sous sa juridiction cinq métropolitains et une trentaine d'évêques. Malgré le principe de tolérance proclamé à Séleucie, la persécution devait se rallumer bien des fois sous les règnes suivants. A côté de vrais pasteurs, l'Eglise persane compta des prélats politiques, tel le trop fameux Barsauma, évêque de Nisibe, plus fait, ce semble, pour commander une armée que pour gouverner les âmes, et dont l'ambition eut une influence décisive sur l'introduction du nestorianisme dans l'empire. Le schisme, consommé durant la seconde moitié du Ve siècle, n'avait pas tari chez ces populations la source de toutes les vertus chrétiennes. C'est une noble figure que celle du catholicos Maraba (540-552), mort à la peine après une vie d'utiles travaux. Mais d'autres influences allaient contre-balancer la propagande nestorienne. Non seulement le dyophysisme orthodoxe qui, depuis le concile de Chalcédoine, comptait encore des adeptes, mais encore et surtout le monophysisme de Jacques Baradée lui disputait le terrain. Dans la Perse, ouverte aux doctrines d'Occident, par les victoires d'Héraclius, une hiérarchie jacobite se constituait en face de la hiérarchie nestorienne. Avant le milieu du VIIe siècle, toutes les compétitions firent trêve en face de l'Islam.

Le chapitre consacré au développement de la théologie nestorienne mérite une attention toute particulière. Au lendemain du concile d'Ephèse, le nestorianisme persan avait maintenu ses positions : affirmation des deux natures et de la personne unique dans le Christ, répugnance à admettre la *communication des idiomes*, silence sur la personne de Nestorius et sur celle de Cyrille d'Alexandrie, silence sur la formule *theotocos*, appliquée à Marie. Avec la dualité des natures, les docteurs de la secte enseignent la dualité des hypostases, car l'hypostase n'est pas autre chose pour eux que la nature numériquement une, la personne en est le principe d'individuation. Cette conception était classique dans l'école de Nisibe, fondée en 489 par Barsauma, pour remplacer l'ancienne école d'Edesse, et qui fut,

pendant tout le siècle suivant, le foyer de la théologie nestorienne. Au sein de cette Eglise séparée, se dessinèrent parfois des mouvements vers l'orthodoxie de Chalcédoine. Signalons en particulier la remarquable profession de foi du catholicos Maraba (p. 267). Mais la controverse des Trois Chapitres, qui vouait à l'anathème trois de leurs principaux docteurs, Théodore de Mopsueste, Théodoret, Ibas, devait jeter l'alarme au camp nestorien : l'intransigeance dogmatique s'affirme avec plus d'éclat que jamais dans le traité *De unione*, composé au commencement du VII[e] siècle par Babaï le Grand, archimandrite de Izla (voir p. 280 sq.).

Je suis loin de souscrire à tous les jugements de M. Labourt, qui me paraît avoir quelquefois perdu de vue la frontière entre le dyophysisme orthodoxe et le nestorianisme. En particulier, son appréciation des documents de Chalcédoine (p. 257, 258) ne saurait me convaincre. Après que le concile d'Ephèse, dominé par l'influence de saint Cyrille d'Alexandrie, avait proclamé l'unité de personne dans le Christ, un autre patriarche d'Alexandrie, Dioscore, prit la tête d'un mouvement extrême, qui aboutit au monophysisme et aux excès du brigandage d'Ephèse. Le concile de Chalcédoine eut à réagir contre ces excès, et, pour rappeler la dualité de natures, dut charger l'autre plateau de la balance, ce qui donne à ses déclarations l'apparence d'une évolution vers les doctrines nestoriennes; mais c'est là une pure apparence, car le concile ne rétracta rien des déclarations du premier concile d'Ephèse, et l'on doit tenir compte des circonstances pour restituer au célèbre tome du pape Léon sa pleine signification.

Cette page, à mon avis, et quelques autres appellent la discussion. Quelques pages disparaissent d'ailleurs bien aisément dans un volume auquel l'utilisation de nombreux documents peu connus ou inconnus donne un très grand prix.

*
* *

Le *Saint Irénée* de M. A. Dufourcq[1] est une œuvre de foi et de science, écrite avec goût, destinée à un cercle très étendu de lecteurs. Les extraits d'Irénée publiés par le même auteur (Collection de la *Pensée chrétienne*) le complètent utilement. D'ailleurs ni l'un ni l'autre volume ne vont au fond de toutes les questions que soulève la lecture de ce Père : le champ reste donc libre à qui voudrait nous donner une *Théologie de saint Irénée;* ce serait un présent éminemment désirable.

Je crois devoir protester encore contre l'opinion qui attribue à la chrétienté lyonnaise des attaches montanistes; elle me paraît faire violence au texte d'Eusèbe. Le millénarisme de saint Irénée ne procède pas de Montan, mais de Papias; et quant au montaniste Alcibiade, réuni par la persécution au groupe des martyrs lyonnais,

1. *Saint Irénée*, par ALBERT DUFOURCQ. Paris, Lecoffre, 1904, in-12, II-203 pages. Prix : 2 francs.

il se tenait à l'écart, jusqu'au moment où les exhortations des conférences le gagnèrent à l'observance commune.

*
* *

Voici un beau livre d'apologétique très moderne[1]. Il s'adresse particulièrement aux esprits — et ils sont nombreux — qu'attire la grandeur morale du christianisme, mais qui s'arrêtent en deçà de l'adoration, faute de voir avec évidence briller au front de son fondateur le signe de la divinité. Rechercher dans l'Evangile les traits historiques du Christ, et faire comprendre *la Transcendance* de cette figure incomparable, montrer ensuite dans la religion du Christ une création transcendante, entièrement inexplicable par des facteurs humains, c'est le moyen de remédier à un agnosticisme plein de trouble et d'angoisse. D'autres l'ont tenté avant M. l'abbé Picard; l'originalité de son œuvre réside surtout dans l'ampleur de la synthèse où il fait entrer tout le christianisme.

En plus de mille pages très denses, il aborde à peu près toutes les provinces de la science ecclésiastique. Disons-le simplement : au cours d'une si vaste entreprise, il a quelquefois payé son tribut à l'humaine faiblesse. Obligé de mettre en œuvre des matériaux de seconde main, il n'a pas toujours pris le soin de les éprouver, et les spécialistes qui le liront avec une critique un peu éveillée s'inscriront en faux sur certains points. Dès les premières pages, je relève les suivants. Page 5, on ne peut pas attribuer à saint Clément de Rome l'homélie vulgairement dénommée *IIa Clementis*. Page 7, faire mourir Papias en 160, c'est lui attribuer une longévité extraordinaire. Page 9, on ne peut pas faire commencer en 170 l'épiscopat de saint Irénée à Lyon, car saint Pothin, son prédécesseur, siégea jusqu'à la persécution de 177-78. Même page, en note, je lis : « M. Pronsch, un Allemand, a reconstitué le Nouveau Testament, uniquement avec des citations tirées de Tertullien. » Ce n'est pas tout à fait le *Nouveau Testament*, ni même la majeure partie, mais bien une partie très notable, que Hermann *Roensch* a glané dans Tertullien, etc. — Je ne voudrais donc pas rendre à cet ouvrage le mauvais service de le surfaire, en disant que tout y est d'une science impeccable. Mais il y aurait une souveraine injustice à s'attarder à ces petits côtés, louons plutôt l'inspiration saine, la puissante envergure.

Après une introduction générale sur la valeur historique des évangiles, l'auteur consacre un premier livre à la vie de Jésus-Christ. Un second livre met en lumière le caractère surnaturel de cette vie, en étudiant Jésus-Christ thaumaturge et prophète. Un troisième livre analyse minutieusement la psychologie du Maître; il se résume dans un chapitre final sur la transcendance du Fils de l'homme : le trait distinctif et vraiment unique de cette individualité, à laquelle on ne connaît point d'analogue, c'est l'harmonie des contrastes, l'équilibre parfait dans la plus simple grandeur, d'où ressort l'impossibilité de

1. *La transcendance de Jésus-Christ*, par l'abbé LOUIS PICARD, du diocèse de Lyon. Paris, Plon, 1905, 2 in-8, XVI, X, 568 et 508 pages.



faire rentrer Jésus dans aucune catégorie psychologique, sociale, historique ou ethnique : phénomène sans parallèle, qui s'impose à l'admiration de l'incrédulité même. L'auteur a soin de recueillir ces aveux. Il clôt par là son premier volume.

Le second volume est consacré au royaume de Dieu. Un quatrième livre renferme les déclarations de Jésus sur ce royaume, un cinquième, ses déclarations sur lui-même : la figure du Messie pose à nouveau devant nous. L'attitude prise par Jésus ne comporte que trois interprétations : ou c'est un imposteur, ou c'est un fou d'orgueil, ou il est Dieu. La première et la deuxième solution ne fournissant pas de son rôle une explication plausible, il faut en venir à la dernière. Un sixième livre expose la morale du Roi, et lui oppose les morales païennes ou naturelles. Un septième traite de la vie de grâce, propre aux enfants du royaume, et décrit tout l'organisme de l'Eglise. Une conclusion chaleureuse ramène sous nos yeux l'espace parcouru et montre à l'horizon des temps nouveaux l'unique et indéfectible lumière de l'humanité voyageuse, le Christ Fils unique du Père, le consubstantiel de Dieu.

Ce livre est l'œuvre d'un prêtre qui sait beaucoup et fait le meilleur usage de ce qu'il sait. Il a rajeuni l'éternelle apologétique sans jamais... prendre des vers luisants pour des étoiles. Ce caractère de bon sens, signalé par le cardinal Coullié dans sa lettre d'approbation, et par M. Brunetière dans une préface éloquente, ne sera point contesté à l'auteur. Le jour où son livre, éprouvé par l'usage, fortifié par la critique, condensé peut-être, et pourvu d'un index, sera aussi facile à consulter qu'il est agréable à lire, ce sera, en même temps qu'un livre pour le grand public, une des meilleures sommes de l'apologiste moderne. Nos respectueuses félicitations à M. l'abbé Picard.

*
* *

La collection de *Textes et Documents pour l'étude historique du christianisme*, publiés sous la direction des abbés Hemmer et Lejay, compte aujourd'hui deux volumes.

Le *Saint Justin* de M. Pautigny[1] me paraît conçu dans l'esprit le plus judicieusement pratique. L'Introduction résume ce qu'on sait de plus clair sur saint Justin, et fournit une copieuse bibliographie pour des recherches ultérieures. Le texte est basé sur la troisième édition de Krueger (1904). La traduction française se lit facilement. Le volume s'achève par un précieux index, où les citations scripturaires ont trouvé place; quand on est habitué à consulter saint Justin dans Migne, on apprécie hautement la différence. — Dans l'Introduction, page VIII, lire Ἀντωνῖνον. Ἔλεγχος. Je n'ai pas su décou-

1. JUSTIN. *Apologies*. Texte grec, traduction française, introduction et index, par LOUIS PAUTIGNY, agrégé de l'Université. Paris, Picard, 1904, in-12, XXXVI-199 pages. Prix : 2 fr. 50.

vrir la mention du traité *De la résurrection ;* c'est pourtant le moins suspect peut-être des écrits douteux attribués à saint Justin. Le côté faible me paraît être la correction des épreuves du texte grec : dans les pages que j'ai parcourues, j'ai relevé au moins une faute par page, en moyenne. C'est trop. Il est vrai que ces fautes sont, pour la plupart, faciles à corriger.

L'espace me manque pour parler en détail de l'Eusèbe de M. l'abbé Grapin[1] ; j'espère avoir l'occasion de le faire ailleurs. Le texte, emprunté à Schwartz, est très bon, et d'une correction très honorable (je ne crois pas avoir relevé plus de un lapsus en moyenne sur vingt pages) ; la traduction fidèle plus qu'élégante, — certains détails pourtant contestables ; — l'annotation, sobre et utile. Cette édition de l'*Histoire ecclésiastique*, d'un format commode et d'un prix très abordable, sera complète en trois volumes. On ne saurait trop louer et recommander l'entreprise.

ADHÉMAR D'ALÈS.

Revue des Revues

ANNALES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE. — (Décembre 1905.) G. TYRREL : *Notre attitude en face du pragmatisme.* « Si le pragmatisme a été sévèrement critiqué, et non pas seulement par des intellectualistes de l'école hégélienne, c'est en partie la faute de ses auteurs qui ne sont pas exempts de l'étroitesse de vues propres à toutes les réactions ; en partie à cause de l'analogie du mot même de pragmatisme avec ce moralisme qui est l'erreur-sœur de l'intellectualisme et du sentimentalisme... Dans l'ensemble, si nous pouvons sympathiser avec la tendance générale de cette philosophie, nous ne pouvons la regarder pour quelque chose de plus qu'une première esquisse qui a besoin d'être revisée et corrigée ». — J. MARTIN : *La critique biblique chez Origène.* — H. BRÉMOND : *Mémoire et dévotion*, étude sur la psychologie religieuse de Newman. — CORRESPONDANCE : FRANÇOIS D., *Raisons de ne pas croire ;* L. LABERTHONNIÈRE, *Illusion de ceux qui ne croient pas.* Les « raisons » de M. François D. ne sont pas précisément d'ordre intellectuel : « Nous sommes plusieurs à n'être pas catholiques, parce que jugeant l'arbre à ses fruits actuels, nous constatons que la majorité de ceux qui s'inspirent du catholicisme tel qu'il est compris et pratiqué aujourd'hui, sont réellement inférieurs aux devoirs présents, et qu'il se forme à cette école trop d'hommes qui manquent de virilité et de bonté. » M. Laberthonnière relève, en plusieurs pages excellentes, tout ce que cette

1. EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique*, livres I-IV. Texte grec et traduction française, par EMILE GRAPIN, curé-doyen de Nuits (Côte-d'Or). Paris, Picard, 1905, in-12, VIII-524 pages. Prix : 4 francs.



objection, ainsi formulée, présente d'injuste et d'incomplet. Voici sa conclusion :

« Le propre du catholicisme c'est d'affirmer aussi fortement que possible la solidarité qui nous lie les uns aux autres et qui nous lie à Dieu ; c'est de la faire passer dans les institutions et par les institutions dans la vie voulue et réfléchie, de manière qu'elles s'alimentent réciproquement..... Et si en effet l'idéal pour nous est de communier à Dieu et à l'humanité tout ensemble ; si c'est de cette communion que nous avons besoin pour remplir le vide intérieur dans lequel nous nous agitons, n'en est-il pas, au milieu même de nos ténèbres et de nos misères, à la fois le symbole, le commencement et le moyen ? Qu'on essaie de mettre autre chose à la place et on verra bien qu'on sera toujours amené à l'imiter ; et on verra bien aussi que les insuffisances, les faiblesses, les abus dont on se plaint s'y produiront, sans avoir les mêmes compensations. Ils ne savent pas ceux qui en jugent du dehors et qui n'en voient que l'organisation rigide, ce qu'il comporte d'attachement profond, d'attachement qui prend l'âme tout entière, et en même temps de liberté épanouie et de puissance de rénovation. Et il les comporte, non comme des choses qui se juxtaposent ou simplement se concilient, mais qui s'appellent et qui s'exigent. Nous voudrions en avoir donné la preuve. Voilà le biais sous lequel il faut l'envisager. Et alors quoi qu'il apparaisse à la surface, c'est un courant de vie infinie qu'on découvre au fond, un courant de vie où circule la bonté même de Dieu travaillant à soulever de terre la misère humaine. Et c'est à chacun à y participer, à le promouvoir, à l'amplifier. Il est vrai qu'en ce monde il faut y user tout ce qu'on est et tout ce qu'on a, il est vrai qu'on meurt à la tâche ; mais c'est précisément ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. »

ÉTUDES. — (20 décembre 1905.) GASTON SORTAIS : *Les catholiques français et le droit commun.* — STÉPHANE HARENT : *Réconciliation du dogme et de la pensée moderne*, à propos de Newman. — HENRI CHÉROT : *Pour « l'Action populaire »*. Donne quelques renseignements pratiques et intéressants sur les publications déjà nombreuses de cette association.

REVUE DU CLERGÉ FRANÇAIS. — (15 décembre 1905.) J. BRICOUT : *Courage et solidarité.* — F. MARTIN : *Les apocryphes de l'Ancien Testament.* — P. CRUVEILHIER : *L'inerrance de la Bible, d'après les principes du P. de Hummelauer* (2e article).

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

Paris. — Imprimerie F. Levé, rue Cassette, 17.

1re Année N° 8 15 Janvier 1906

REVUE PRATIQUE
D'APOLOGÉTIQUE

Apologétique

Apologétique Vivante

L'Apologétique est moins une science qu'un art, moins une étude qu'un apostolat. Elle a ses attaches dans le domaine des idées spéculatives, mais elle se meut dans le champ clos où se débattent pratiquement les intérêts des âmes. Tandis que le philosophe suit les savantes déductions de ses pensées, l'apologiste observe les âmes pour en surprendre les sentiments, les sympathies ou les oppositions. Il suffit au théologien de penser juste et de dire vrai; l'apologiste n'est satisfait que si, faisant goûter la vérité, il gagne l'assentiment des âmes qui doutaient. C'est bien l'apologiste qui se révèle en Bossuet, lorsqu'il nous dit de sa Conférence avec Claude : « C'était, en vérité, ce qui se pouvait objecter de plus fort; et quoique la solution de ce doute me parût claire, j'étais en peine comment je pourrais la rendre claire à ceux qui m'écoutaient. Je ne parlais qu'en tremblant, voyant qu'il s'agissait du salut d'une âme; et je priais Dieu, qui me faisait voir si clairement la vérité, qu'il me donnât des paroles pour la mettre dans son jour. » Ainsi envisagée, l'Apologétique est donc l'art de conquérir des âmes à la vérité catholique.

Mais encore ne s'adresse-t-elle pas à toutes les âmes : elle parle seulement pour celles qui habitent les frontières de la foi et de l'incrédulité. Les âmes qui jouissent paisiblement des bienfaits de la foi, ou bien ignorent les pro-

blèmes qu'elle pose ou bien les considèrent comme un simple objet de curiosité intellectuelle; de même, les âmes incroyantes, qui sont tranquilles dans leur position, ne prennent aucun intérêt aux questions qu'aborde l'Apologétique. Aux confins de l'un et l'autre empire s'agitent, en grand nombre, des âmes inquiètes et avides de vérité religieuse. Du côté de la foi, elles sont de deux sortes : celles dont la conscience troublée cherche plus de lumière et plus de certitude, puis celles dont le zèle saintement ambitieux éprouve le malaise apostolique que l'apôtre saint Paul ressentait à la vue d'Athènes idolâtre. Du côté de l'incroyance, ce sont les âmes que tourmente le besoin de Dieu, que des aspirations profondes mais souvent imprécises portent vers la religion, et qui néanmoins s'arrêtent apeurées devant des ombres qu'elles prennent pour d'infranchissables barrières. C'est à cette double catégorie d'âmes que s'adresse l'Apologétique : elle se propose de rassurer ou d'armer les premières, d'éclairer et d'aplanir le chemin devant les autres.

Au fond, ce qui alarme les unes et les autres, c'est la crainte qu'il n'y ait un désaccord entre la vie et la religion, entre les impérieuses exigences de la vie et les préceptes de la religion, entre les vérités qui s'imposent à un esprit informé et les dogmes que la foi commande de croire; c'est la crainte qu'un homme ne puisse sincèrement allier et fondre ensemble une vie pleinement humaine et une vie intégralement chrétienne, qu'un homme loyal ne puisse garder ensemble toute sa raison et toute sa foi. Telle est bien l'appréhension que devra dissiper l'Apologétique. Son programme, dès lors, est nettement tracé. Elle devra démontrer que la foi n'est point une atteinte portée à la raison, que la vie chrétienne n'est point un amoindrissement de la vie humaine. Poussant même plus avant, elle prouvera que plus on est chrétien plus on est homme, puisque le christianisme commence par la réparation de l'homme ; que la foi, bien loin de sacrifier la raison, fait d'abord appel à toutes ses lumières, et n'intervient près d'elle que pour accroître sa portée vers des horizons qu'elle ne pourrait sonder; que la vie humaine est élargie, élevée transfigurée, par l'élément divin que lui apporte la religion.

C'est une grande tâche, on le voit, qu'assume l'Apologétique. Pour la remplir, elle dispose de deux moyens : les raisonnements des apologistes et la vie des chrétiens. Car on écoute et on regarde; et la conviction n'est victorieuse dans les esprits que lorsque ce qui se voit est conforme à ce qui se dit. Nous faisons donc œuvre d'apologistes et en parlant et en vivant. Mais, de ces deux formes d'action religieuse, quelle est la plus puissante, quelle est celle qui a le plus d'empire sur les âmes, quelle est celle qui assure le mieux les conquêtes réelles que vise l'Apologétique ? Voilà la question que nous voudrions éclaircir. La solution qui sera donnée est sans doute facile à prévoir. N'importe. Nous la chercherons quand même. Car, à la mettre plus en relief, nous ferons peut-être entrer plus avant, chez tous les apologistes chrétiens, cette conviction que, si c'est avoir beaucoup fait pour la religion que d'avoir bien plaidé pour elle, c'est avoir fait cent fois plus quand on a vécu de ses inspirations. En fait d'argument, la dialectique a toujours moins de force que la vie.

*
* *

Loin de nous l'intention de diminuer l'importance du raisonnement apologétique. La foi n'est pas un mouvement d'âme tout instinctif, aveugle, qui ne puisse donner les motifs de la démarche qu'elle impose. Avant de commander l'adhésion de l'esprit à des mystères, elle s'est assurée que cet acte est approuvé comme juste par la raison, ordonné comme nécessaire par la conscience. Ce n'est donc point en foulant aux pieds la raison, que l'homme se met en mouvement vers la foi. Au contraire, et le concile du Vatican nous l'enseigne en termes formels, c'est après avoir consulté la raison et reçu d'elle une réponse favorable, qu'il se détermine. « Va, lui dit-elle, la démarche est sage, tu n'es pas un imprudent; il y a plus, c'est une démarche nécessaire, et tu serais un insensé de t'y refuser. »

Ce sont les raisonnements d'où sort cette conclusion pratique qui constituent l'Apologétique. Si nombreux et si variés qu'ils soient, ils jaillissent de deux sources principales : du cœur de l'homme, qui, à mesure qu'il

s'étudie, reconnaît mieux qu'il ne se suffit point et qu'il a besoin de Dieu ; de l'histoire religieuse, qui montre Dieu s'inclinant vers l'homme, non seulement pour combler ses besoins, mais pour dépasser ses aspirations par des largesses toutes divines. Ces deux arguments ont pris des formes très diverses. L'un d'eux a été parfois exploité au détriment de l'autre; certaines époques, comme certains tempéraments intellectuels, ont eu leurs préférences Mais tous deux doivent se donner la main; car si, d'une part, il est impossible de démontrer, sans l'histoire religieuse, qu'il existe une religion positive et surnaturelle, il ne faut pas compter, d'autre part, qu'on puisse incliner l'homme à l'embrasser, sans lui avoir préalablement fait sentir que cette religion répond à ses besoins, redresse et complète sa vie, élargit même ses destinées.

Ces raisonnements forment nos motifs de crédibilité ou nos raisons de croire; ils légitiment l'acte de foi qu'ensuite la grâce nous fait accomplir librement. Il appartient aux théologiens de les étudier, d'en vérifier la valeur ; aux fidèles il suffit de savoir qu'ils existent et qu'ils sont inattaquables. C'est l'affaire d'un architecte de visiter les fondements d'une maison et de s'assurer qu'ils sont solides; les habitants y entrent de confiance, et s'y livrent avec sécurité à leur naturel train de vie.

Mais la sécurité peut être ébranlée ; des doutes peuvent naître sur la solidité de l'abri; le désir de reviser ses fondements en sera la conséquence. C'est ce qui est arrivé pour la foi. Une telle inquiétude s'est produite dans les âmes au sujet de la croyance, qu'il a bien fallu, dans les prédications et dans les livres, mettre à la portée du peuple, pour le rassurer, les preuves de la religion. De là cette vulgarisation, sous tant de formes, des arguments dont l'étude semblait jusqu'alors réservée aux seuls théologiens.

Quelle est la valeur pratique de ces raisonnements ? Quelle est, sur les âmes, leur force conquérante ? Sans méconnaître qu'il faille les donner, qu'il nous soit permis d'observer que si bons qu'ils puissent être, l'efficacité de leur action sur les âmes est toujours bornée.

Remarquons d'abord que peu de gens sont capables de les manier avec habileté. Il y faut du talent, de la logique, de la finesse d'observation, de vastes connaissances historiques, une rare faculté d'adaptation à la mentalité du milieu pour lequel on écrit et on parle. Or n'est-il pas malaisé de rencontrer toutes ces qualités à la fois, même au degré moyen que suppose l'Apologétique populaire? Celui-ci manque de clarté d'esprit, celui-là de puissance dans l'assemblage de ses pensées; cet autre est trop dissipé pour enrichir son trésor d'expériences, ou trop occupé pour élargir par l'étude le cercle de son savoir; cet autre a trop peu le sens des nuances ou vit trop étranger à son temps, pour que son âme s'harmonise avec son milieu, pour que ses paroles vibrent à l'unisson des sentiments qui émeuvent ses contemporains. Voilà pourquoi un si grand nombre de nos productions, prédications ou livres, donnent une fâcheuse impression de faiblesse et d'insuffisance; voilà pourquoi nous préférons tant de formules vagues, imprécises, discutables même, qui ne laissent d'empreinte ni profonde ni tout à fait juste ; voilà pourquoi aussi beaucoup d'entre nous parlent une langue incomprise et demeurent par là sans action sur la génération présente. Notons encore que bien peu ont assez de souplesse pour proportionner leurs enseignements au degré de culture et aux préoccupations actuelles de gens qu'ils évangélisent. Comment donc s'étonner que, tous, nous trouvions tant à critiquer dans les conférences que nous entendons, dans les ouvrages religieux que nous lisons ? Et si le raisonnement apologétique est si difficilement bon, si la bonne volonté y est à ce point trahie par d'inconscientes incapacités, il se trouve déjà, de ce chef, frappé d'une première impuissance.

Mais fût-il excellent, qu'une difficulté nouvelle viendrait bientôt faire échec à son action. Car le raisonnement le mieux déduit restera souvent incompris. Les arguments d'ordre religieux sont de nature si délicate et si subtile, ils font appel à des analyses d'âme si complexes ou à des principes métaphysiques si relevés, qu'il faut, pour les suivre, et pour subir l'ascendant de leur force, des intelligences très cultivées, très rompues aux démonstrations,

très éclairées sur les difficultés qui naissent de la philosophie du moment. Or la plupart des hommes sont peu cultivés ; ceux surtout qu'il s'agit, pour l'ordinaire, de conquérir à la foi, sont insuffisamment préparés à suivre dans tous leurs replis les preuves solides de motifs de crédibilité. Il y a, par ailleurs, si peu d'hommes qui réfléchissent, qui puissent soutenir une chaîne un peu longue d'arguments sérieux, fussent-ils énoncés dans les termes les plus clairs ! De plus, chacun de nous a son courant d'idées d'où il ne sort qu'avec répugnance, et ce courant d'idées varie suivant l'âge, suivant le métier, suivant le tempérament. Tout ce qui ne s'y adapte pas est lettre morte pour nous ; le meilleur logicien, s'il se meut hors du cercle très étroit de nos pensées personnelles, échouera devant la porte obstinément close de notre intelligence. N'est-ce point parce que nous avons conscience de n'être pas compris que, dans notre enseignement religieux, nous donnons si peu de place à la démonstration ? Nous expliquons la religion au catéchisme et au prône ; nous en éclairons l'énoncé par des comparaisons, et nous développons les applications morales ; mais nous nous hasardons rarement sur le terrain de la preuve raisonnée. Et si, dans certaines conférences, nous abordons vraiment l'Apologétique, nous la réduisons à des termes si simples, qu'elle en est comme énervée et dépouillée de sa valeur probante, de sorte que nous sommes enfermés dans ce dilemme : ou bien nous raisonnons à fond, et nous ne sommes compris que d'une élite qui n'a pas besoin de nos paroles; ou bien nous réduisons nos raisonnements jusqu'à être compris des masses, et nous-mêmes, alors, sentons que nous ne prouvons plus. La difficulté d'être compris, voilà donc une seconde cause qui diminue notablement la portée pratique du raisonnement apologétique.

A supposer qu'il fût à la fois irréprochable dans son fond et très accessible par sa forme, il n'échapperait pas, du moins, à une autre infirmité. N'oublions point que l'Apologétique vise droit aux âmes; elle veut les conquérir ; elle veut gagner tout leur assentiment, celui de l'esprit et celui du cœur ; elle veut les déterminer à la démarche religieuse pratique. Elle ne veut pas seulement éclairer; elle a l'am-

bition de faire croire et de faire prier. Car elle sait bien qu'on n'est devenu religieux qu'à la condition d'aller jusque-là. Mais c'est tout l'homme qu'il sagit de mettre en branle ; c'est de la chaleur efficace qu'il faut provoquer dans l'âme aussi bien que de la lumière dans l'intelligence. Or, c'est un fait que le raisonnement ne dépasse pas la région de l'esprit ; il produit des clartés, il n'engendre pas de l'action. Il s'épuise à convaincre ; il manque de vertu pour persuader. Une Apologétique qui ne disposerait que du raisonnement n'aboutirait donc pas à son terme. Elle aurait bien illuminé la route ; elle n'y aurait pas mis l'homme en mouvement. Aussi ne faut-il pas être surpris que les hommes qui ne sont riches que de lumière, aient si peu d'action efficace sur les âmes. D'autres, au contraire, plus chauds, plus actifs, quoique moins lumineux, les émeuvent et les entraînent, parce que, s'ils ont moins de raisonnement, ils ont plus de vie. C'est donc que la vie l'emporte sur le raisonnement.

La vie, voilà la grande ressource de l'Apologétique. Si légitime et si nécessaire que soit le raisonnement, l'Apologétique ne peut guère faire fond sur lui pour opérer ses conquêtes d'âmes. La vie, au contraire, toujours sincère, toujours puissante, lumineuse et chaude tout ensemble, est la plus efficace des prédications apologétiques.



C'est de la vie chrétienne qu'il s'agit, de cette vie qui apparaît aux yeux des hommes comme une sorte d'Evangile en action. Là où elle existe, elle saisit l'être : elle ordonne, au dehors, les manifestations de l'activité, et elle pénètre jusqu'au fond du cœur pour en inspirer les sentiments les plus intimes. Si elle ne réglait que les apparences, elle ne serait qu'un masque posé sur le visage ; c'est en commandant à la conscience même qu'elle devient une réalité profonde. Accomplir avec fidélité des actes religieux, arborer fièrement en politique le drapeau de la religion, être un tenant austère et même un vengeur intrépide de l'orthodoxie, ce n'est pas encore avoir donné une grande mesure de vie chrétienne ; mais avoir une conscience inflexible et une indéfectible loyauté, porter dans le devoir

d'état une inlassable virilité, avoir de soi-même des pensées humbles et modestes, garder ses sens dans une grande pureté en dépit des assauts de la chair, et par-dessus tout être imprégné d'une telle charité qu'on ait pour le prochain, et surtout pour les petites gens, des sentiments habituels de bienveillance et des inclinations de dévouement, c'est donner la preuve qu'on a été pénétré d'Évangile jusque dans les moelles, c'est présenter au monde une éclatante démonstration de la hauteur morale, où une vie d'homme peut être portée par la grâce de Jésus-Christ.

Élevée à cet idéal, la vie est une éloquente prédication ; elle devient alors une apologétique vivante, plus agissante sur les âmes que celle qui s'exprime par le discours.

Elle est d'abord à la portée de tous, si bien que tout chrétien peut être, s'il le veut, l'apologiste de sa foi. Vous n'avez, dites-vous, qu'un savoir élémentaire ; vous n'avez point appris les langues savantes ni scruté les secrets de la philosophie ; votre esprit ne sait point exploiter les ressources de la dialectique, pas plus que votre main n'est exercée à manier la plume. Soit : vous ne serez point habile à construire des raisonnements apologétiques. Mais du moins vous pouvez être bon, condescendant, mortifié, maître de votre humeur, soigneux à votre tâche, fidèle à votre parole, digne et pur dans vos mœurs. Pour être cela, il vous suffit de le vouloir fortement et persévéramment. Point n'est besoin d'études pour y réussir ; il ne faut que de la vaillance au cœur pour y exceller. De cette sorte, soyez-en sûr, vous défendez votre foi chrétienne, et mieux que par des paroles. Car vous faites mieux que de la dire, vous la vivez. Sur ce terrain, où la victoire est aux meilleurs, souvent les simples l'emportent sur les savants.

Cette apologie vivante de la religion est aussi la plus aisée à comprendre, la plus populaire par conséquent. Elle ne demande aucun effort d'intelligence ; d'elle-même, elle se présente aux regards comme la vérité en chair et en os. Vous voulez connaître la religion ? Au lieu d'étudier dans les livres, jetez les yeux sur des chrétiens fidèles. Les livres sont toujours longs, souvent ennuyeux, rarement clairs ; la vie du chrétien fidèle est simple, intéressante,

facile à embrasser d'un regard. Pour juger de la religion, vous voulez savoir ce qu'elle peut faire d'un homme qui s'y soumet pleinement ; en voilà un qui a subi sa bienfaisante action ; voyez ce qu'elle en a fait, et concluez. Les gens du peuple, eux-mêmes, sont capables d'apprécier avec justesse la marque qu'imprime la religion sur la vie d'un homme.

La vie, enfin, a sur le raisonnement cet avantage incalculable qu'elle produit, non seulement la lumière et la conviction, mais aussi la persuasion et l'entraînement. *Verba movent, exempla trahunt.* Il en est du raisonnement par rapport à l'action vivante, comme du dessin d'une locomotive par rapport à une machine en pression. Le dessin peut être artistement tracé ; mais il n'est qu'un dessin, il n'accomplit aucun ouvrage. De même le raisonnement, si nécessaire qu'il soit préalablement, ne met point les âmes en train ; il affirme que la voie est ouverte et sûre, mais il n'y fait pas avancer. Une apologétique qui se contente de paroles n'aboutira donc, en fait, qu'à une sorte d'esthétique religieuse ; pour être tout à fait pratique, pour mettre en branle les volontés, pour conduire les âmes jusqu'à la prière d'abord, et jusqu'à la morale évangélique ensuite, elle a besoin du secours que lui apporte la vie religieuse et sainte des chrétiens fidèles.

L'histoire, d'ailleurs, confirme ces observations. Elle nous apprend que le christianisme s'est répandu, non comme une école de philosophie qui fait des adeptes par le raisonnement, mais comme une manière de vivre très parfaite qui gagne les âmes par une sorte de séduction. Il y a sans doute, dans l'Eglise primitive, des évangélistes et des docteurs, mais il y a surtout des saints. Les peuples se rendent moins à la prédication qu'à l'exemple. Saint Etienne discute, et, malgré la force de ses discours, il est lapidé. A saint Paul qui disserte, les Athéniens sceptiques répondent : « Tu reviendras nous parler de cela une autre fois. » Mais quand on voit des chrétiens convaincus, des chrétiens qui prient, des chrétiens qui souffrent avec sérénité, des chrétiens qui s'aiment les uns les autres, on est touché, on est gagné, on s'adjoint à une société qui puise dans le Christ une telle vie. C'est pourquoi saint Paul écrit aux Thessaloniciens (I *Thess.*, I, 8) : « De chez vous

la parole de Dieu s'est répandue, non seulement en Macédoine et en Achaïe, mais en tout lieu ; le renom de votre foi en Dieu a si bien fait son chemin, que nous n'avons plus besoin de parler. » Et aux Corinthiens (II *Cor.*, III, 1-3) : « Avons-nous besoin de lettres de recommandation ? C'est vous qui êtes notre lettre, connue et lue par tous les hommes. Oui vous êtes manifestement la lettre du Christ, rédigée par nous, et écrite, non avec de l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu vivant ; non sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair, sur vos cœurs. »

Si, à travers les siècles, nous recherchons la vraie cause, après la grâce de Dieu, des succès de la prédication évangélique, nous la trouvons, beaucoup moins dans la justesse et la force des arguments développés, que dans la puissance communicative de la vie même du prédicateur Cette vie éclate d'abord dans son attitude et dans sa voix : on y sent la conviction, le désintéressement, l'amour, le zèle. Elle transpire à travers toute sa personne dans sa piété, dans son austérité, dans sa charité. Le missionnaire qui met une poignée de riz dans la main du païen affamé, ou qui verse le baume de la consolation et de l'espérance dans un cœur désespéré, touche plus les âmes que par les plus solides raisonnements : c'est en donnant la sensation du bien qu'il communique le goût du vrai. Les saints n'ont pas toujours été, dans leurs discours, les meilleurs dialecticiens; mais leur sainteté a toujours plus fait que la logique pour la conquête des âmes. Et sans remonter bien haut, attachons-nous à la radieuse figure du bienheureux curé d'Ars ? Qui a plus fait aimer la religion que lui durant le cours du XIXe siècle ? Qui a dissipé plus de préjugés ? Qui a ramené à Dieu, je ne dis pas plus de pécheurs, mais plus d'esprits forts ? Ni Lacordaire, ni Ravignan n'ont plus fait que lui en Apologétique. Et pourtant, si avisé qu'il fût de son naturel, il n'avait ni science, ni littérature. Les fragments qui nous restent de sa prédication ne prouvent point que, par elle-même, elle fût une grande lumière. Comment donc les âmes étaient-elles pourtant éclairées ? Elles l'étaient par la vie qui débordait de toute sa personne. Car, quand il communie à la vie, promptement « le cœur a ses raisons que la raison ne

connaît pas ». Ce qu'on cherchait à Ars, ce qu'on y trouvait toujours, c'était le rayonnement de Dieu à travers le saint : et ce rayonnement divin dissipait plus de doutes et gagnait plus de sympathies que les plus savantes apologies.

***

Mais, à subir ainsi l'ascendant de la vie, n'y a-t-il point péril de s'égarer? A se fier de la sorte à l'expérience, fait-on un acte de haute sagesse? En d'autres termes, la vie est-elle vraiment une forme d'Apologétique?

Quand un ingénieur a sur une rivière jeté un pont, on ne livre point le pont à l'usage du public qu'on n'en ait d'abord fait l'essai. Ce n'est point qu'on doute des calculs de l'ingénieur; on se fie assurément à la justesse de ses opérations, lorsqu'il a mesuré la force de résistance de ses matériaux. Mais l'essai double la confiance; premièrement, il constitue une vérification expérimentale des calculs; en second lieu, cette preuve de solidité est un argument décisif qui achève la conviction du mathématicien et qui persuade le gros public étranger aux déductions savantes.

Christophe Colomb allait de cité en cité, demandant aux florissantes républiques d'Italie d'armer pour lui une flottille. Il était sûr qu'en voguant toujours sur l'ouest il trouverait de nouveaux continents. Ses calculs ne le trompaient point : puisque la terre était ronde, il rejoindrait bien par l'ouest les terres que déjà la navigation avait explorées en Extrême-Orient. Mais Christophe Colomb n'avait pour lui que des raisonnements; personne n'avait encore tenté l'aventure du tour du monde. L'expérience faisant défaut, la confiance manquait aussi. Isabelle la Catholique crut en lui et lui donna une flotte. Depuis lors, tant de fois les navires européens ont sillonné l'Atlantique, que personne ne craint plus de s'embarquer vers l'Amérique. Là encore, l'expérience, en donnant raison aux calculs, a rassuré les voyageurs. On ne craint plus d'affronter une mer que tant d'autres ont traversée heureusement.

Telle est bien aussi la valeur de l'expérience religieuse. La religion nous dit : « Si vous croyez ces dogmes, si

vous pratiquez cette morale, ou si vous adoptez ces exercices de culte, vous entrerez en relations intimes avec Dieu; vous vous préparerez, pour l'au-delà, l'éternel bonheur; dès la vie présente vous en aurez un avant-goût, car la religion vous rendra moralement meilleurs, et, en vous faisant bons, vous donnera cette paix d'âme qui, même dans l'adversité, rend l'homme heureux. » Dans ce langage, il y a des promesses, il y a des conditions; les promesses s'accompliront pour ceux qui rempliront les conditions. Parmi les promesses, il y en a qui regardent l'au-delà, et que l'expérience ne peut point vérifier; mais il y en a aussi qui regardent le présent, et celles-ci, l'expérience peut en vérifier l'accomplissement. « La religion vous rendra bons et heureux », nous dit-on. Admettons que le bonheur soit difficile à apprécier, puisqu'il est très humain que chacun se plaigne de sa fortune. Du moins la bonté morale des hommes peut être jugée: voilà donc un point certain que peut saisir l'expérience. Ceux qui font profession du christianisme, qui croient ses dogmes, qui adoptent ses prières et pratiquent ses sacrements, qui acceptent sa morale, en sont-ils vraiment rendus meilleurs? La réponse à cette question est d'une souveraine importance.

Si les chrétiens pratiquants ne sont pas meilleurs que les autres, s'ils sont menteurs, faux, jaloux, cruels, égoïstes, vindicatifs, esclaves de leurs passions sensuelles, incapables de faire effort pour tenir dans la vie les situations où le succès est le juste fruit du travail; s'ils n'ont pas plus de douceur, de bienveillance, d'esprit de sacrifice, de virilité, de pureté..., à quoi donc leur sert la religion? De quel profit sont pour eux les pratiques cultuelles auxquelles ils se livrent? Si la religion ne réalise pas en eux les promesses dont l'accomplissement tombe sous l'expérience, quelle confiance peut-on avoir qu'elle réalisera les promesses qui regardent un temps hors de notre portée? On nous dira : « Vos calculs paraissaient justes; mais comme, à l'essai, votre pont a croulé, c'est donc qu'ils étaient faux. »

On voit dès lors, quelle grave responsabilité encourent les chrétiens dont la vie est en contradiction avec la reli-

gion qu'ils professent. Ils ont beau avoir la foi sur les lèvres, et même une foi très pure, ils détruisent, par leur mauvaise vie, la croyance jusque dans ses fondements. Fussent-ils d'habiles apologistes dans leurs discours, qu'ils n'en seraient pas moins les ennemis de la foi qu'ils prêchent. S'ils croient que l'océan religieux est sûr, qu'ils s'y embarquent eux-mêmes, qu'ils démontrent par leur propre expérience qu'on peut y naviguer sans péril.

Mais qui ne voit, en même temps, de quelle puissance apologétique est la vie des bons chrétiens? Ce qu'on gagne à croire fermement, à prier humblement, à suivre courageusement les maximes de l'Évangile, venez en contempler le tableau dans ces hommes qu'a façonnés la main du Christ: ils sont doux, ils sont dévoués, ils n'achèvent point le roseau à demi brisé, ils s'aiment les uns les autres, ils bénissent Dieu dans la douleur et ne se laissent point abattre par l'adversité, ils ne sont ni ambitieux ni sensuels. Et si, en eux, la nature a parfois de terribles révoltes, ils dominent l'orage ou du moins réparent promptement leurs pertes. Ils sont laborieux, intrépides à leur devoir d'état. Dans la fidélité à leurs obligations, ils trouvent la paix de leur conscience. Quand ils ont accompli ce qui leur était commandé, ils s'abandonnent à la Providence et pour le présent et pour l'avenir.

Une religion qui, dès ici-bas, produit de tels exemplaires humains, n'est pas une religion vide. Puisqu'elle accomplit les promesses qu'elle fait pour le temps, il y a donc lieu d'ajouter foi aussi aux promesses qu'elle fait pour l'éternité. Elle a des titres qui nous la présentent comme établie par Dieu même; nous douterons d'autant moins de l'authenticité de ces titres que nous la voyons plus fidèle à ses engagements.

L'expérience vitale a donc une vertu très puissante pour raffermir la foi.

Elle raffermit la foi, d'abord, en ceux mêmes qui en sont le théâtre. Il faut que l'homme ait goûté Dieu dans la prière, il faut qu'il ait senti intérieurement cette puissante fermentation qui monte au cœur durant les exercices religieux, il faut qu'il ait éprouvé dans sa vie morale combien la grâce de Dieu a été forte contre ses passions, pour

qu'il s'attache à la religion par d'indissolubles liens, pour que sa foi soit en son âme une indéfectible lumière. Saint Ignace déclarait, au sortir de Manrèze, qu'il avait reçu de Dieu, dans cette solitude, de si vives lumières de foi et de si victorieuses impressions de grâce, que, lors même que par impossible les Écritures sacrées viendraient à périr, il n'en resterait pas moins attaché à sa foi et à sa vocation. Ce n'est pas à dire que cette expérience personnelle puisse suppléer tout raisonnement : elle deviendrait même une dangereuse illusion, si elle allait à l'encontre du raisonnement. C'est ainsi que Pusey ne se convertit pas et ne suivit pas Newman dans le sein du catholicisme romain; l'anglicanisme ritualiste lui suffisait, parce que, dans ce christianisme tronqué, il avait vu sa femme et sa fille vivre et mourir saintement, parce que lui-même y puisait des énergies suffisantes pour atteindre à une haute dignité morale. S'il avait été logicien au même degré que Newman, il eût, comme lui, embrassé le catholicisme romain, où il eût trouvé, tout ensemble, les rigueurs du raisonnement et les assurances de l'expérimentation.

La foi s'affermit encore à la vue des expériences d'autrui. Voilà des hommes qui n'ont pas craint de se livrer à la religion. Loin d'en être troublés, ils ont eu leurs angoisses apaisées par elle. Loin d'en être diminués humainement, ils en ont été grandis. *Quod isti et istæ, cur non ego ?* « Ce qui a réussi à ces hommes et à ces femmes, pourquoi ne me réussirait-il pas ? » Ce fut le raisonnement de saint Augustin. Il avoue lui-même que, dans l'œuvre de sa conversion, les exemples des saints le touchèrent plus efficacement que toutes les spéculations de sa philosophie.

Ces exemples ont sur nous une irrésistible influence, lorsqu'ils partent d'hommes par ailleurs éminents. C'est pourquoi on a tant raison d'invoquer le témoignage et les habitudes chrétiennes des savants de premier ordre. Un savant chrétien, qui ne met point de cloison étanche entre sa science et sa foi, qui de la même âme droite et éclairée adhère aux données de la science et aux dogmes de la foi, est à lui seul une vivante apologie de la religion. A plus forte raison devra-t-on confesser qu'il se fait une Apologétique de premier ordre dans une grande institution

qui, professant ouvertement la foi dans chacun de ses membres, s'adonnerait avec sérénité aux plus sévères recherches de la science humaine. Et précisément, considérées de ce point de vue, nos Universités catholiques sont la plus convaincante Apologétique qui existe. Le fait qu'il y a des hommes très croyants et très savants, qui, dans leur âme, unissent, sans heurt, la science et la foi, est la meilleure assurance qui se puisse donner au monde que le savoir humain est parfaitement compatible avec la religion chrétienne. Les pages les plus fortement pensées n'auront jamais, pour le peuple, la force probante d'une expérience aussi palpable et aussi éclatante.

De toutes ces réflexions se dégage une morale dont les conclusions sont faciles à tirer. La première est que, si nécessaire et si digne de confiance que soit le raisonnement apologétique, les expériences de la vie chrétienne emporteront toujours plus vite les convictions. La seconde est que, si pour défendre la religion il importe de beaucoup étudier, il est plus indispensable encore de bien vivre. Ajoutons qu'un prêtre fervent, qui s'adonnerait, par la direction des âmes, à former d'excellents exemplaires de vie chrétienne, aurait en peu d'années, pratiquement, autant fait pour l'Apologétique que les prédicateurs les plus écoutés et les écrivains les plus logiques.

J. Guibert.

L'Eglise et la culture intellectuelle

I. — Au temps de l'empire romain d'Occident

Une question fréquemment agitée, résolue dans des sens divers, suivant l'esprit qui dirige et anime la recherche, est la suivante : l'Eglise chrétienne, l'Eglise catholique a-t-elle favorisé ou entravé le progrès de l'esprit humain, a-t-elle cherché à accroître le patrimoine de culture et de connaissances légué par l'antiquité au moyen âge, ou bien a-t-elle voulu éteindre toute lumière profane, étouffer la science à son berceau pour satisfaire ses rêves d'ambition, pour assurer sa domination universelle?

Il nous a semblé que le meilleur moyen de répondre à cette question était d'exposer simplement ce que l'histoire nous apprend sur le rôle joué par l'Eglise dans le développement de la culture littéraire et scientifique depuis les origines du chritianisme. Les faits parleront d'eux-mêmes. Cherchons donc ce que les Pères, les docteurs, les saints des anciens âges ont pensé de la science humaine ; racontons les efforts tentés par nos moines et nos évêques dans le dessein de populariser l'instruction et attribuons strictement à chaque époque l'honneur qui lui revient, sans faire rejaillir sur des âges plus anciens et mal connus la gloire d'institutions plus récentes, développées sous la préoccupation de satisfaire à des besoins nouveaux.

Pendant les premiers siècles de l'Eglise, spécialement pendant l'ère des persécutions, l'activité intellectuelle des chrétiens se trouve tout entière portée vers les controverses théologiques ou disciplinaires ; la question de l'enseignement des lettres profanes par des maîtres chrétiens ne se pose même pas. C'est l'école publique, impériale, municipale ou libre, qui répand dans le monde des lettrés la connaissance des classiques. Cette école se perpétuera jusqu'à la fin de l'empire romain dans les provinces : en

Gaule[1] jusqu'au milieu du v[e] siècle, en Italie jusqu'au début du vi[e], sous les rois ostrogoths[2]. Le seul point litigieux pour un chrétien du ii[e] ou du iii[e] siècle dut être celui-ci: Convient-il de jeter sans distinction l'anathème sur tous les produits de la littérature classique, de considérer comme œuvres inspirées par les démons toutes les fictions des poètes, tous les discours des orateurs, tous les travaux des anciens philosophes, ou bien faut-il utiliser sagement tout ce que le génie humain a su édifier de beau, de durable et de grand, pour en faire les matériaux d'une construction plus magnifique destinée à célébrer la gloire du Christ? Il serait difficile, croyons-nous, de dégager à ce sujet une doctrine nette et présise des travaux de nos premiers apologistes. Ce qui paraît dominer dans l'Eglise, c'est une sorte de défiance craintive à l'égard de tout ce qui, de près ou de loin, peut rappeler le paganisme et entraîner à quelque compromission avec lui. Dans sa lettre sur les spectacles, Tertullien[3] s'exprime ainsi au chapitre xviii : « Si nous estimons sottises devant Dieu la doctrine de la littérature profane, nous savons assez ce qu'il faut penser de ces sortes de spectacles qui, en usant de cette littérature, défrayent la scène des acteurs et des lutteurs. »

Tout le système des premiers apologistes grecs: Tatien, Athénagore, Justin, consiste à opposer la faiblesse, l'illogisme et le désordre des systèmes du paganisme à la force, à la cohésion, à l'harmonie de la doctrine chrétienne. Sans doute, les philosophes païens: Platon, Aristote, Pythagore, connurent un certain nombre de vérités, mais d'une connaissance humaine, vague et mal assurée[4]; en outre leur science fut empruntée à Moyse, dont la sagesse précède de quatre siècles le siège de Troie[5]. « Qu'avez-

1. Voir Fustel de Coulanges, *Institutions de l'ancienne France. II. L'invasion germanique.* Cf. *L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin*, par Royer (Paris, Picard, 1905), ch. ii.

2. Ozanam. *Etudes germaniques*, 2[e] volume au chapitre: les écoles.

3. Migne. *P. L.*, I, 650. « Sin et doctrinam sæcularis litteraturæ ut stultitiæ apud Deum deputamus, satis præscribitur et de illis speciebus spectaculorum quæ sæculari litteratura lusoriam vel agonisticam scenam dispungunt. »

4. *P. G.* Athénagorc (*πρεσβεία περὶ χριστιανῶν*) M. 6, col. 285.

5. *P. G.*, 6, col. 275. *Οὐκοῦν πέφηνε Μωϋσῆς ἀπό γε τῶν προειρημένων πρεσβύτερος ἡρώων παλαιῶν, πολεμῶν δαιμόνων. Καὶ χρὴ τῷ πρεσβεύοντι κατὰ τὴν ἡλικίαν πιστεύειν.* »

vous produit de vénérable par votre philosophie et qui donc a échappé à l'orgueil parmi les plus excellents d'entre vous? » s'écria Tatien[1]. Et Justin le philosophe, après avoir cherché longtemps la vérité et la vertu à l'école des païens, didascale lui-même au temps d'Antonin le Pieux (138-161), trouve la véritable sagesse auprès des chrétiens. « Ne pensez pas, ô Grecs, dit-il, que ce soit sans motifs et sans critique que j'ai abandonné vos rites, je n'y ai rien trouvé de saint et d'agréable à Dieu[2]. »

Toutefois, de cette opposition que les premiers controversistes établissent entre les tristes fluctuations des philosophes, les vaines fictions des poètes et la sereine beauté du christianisme, ne résulte pas que le souci de l'adaptation des anciens enseignements à la doctrine de l'évangile n'apparaisse pas dans l'œuvre des apologistes. Il apparaît, ne fût-ce que par le luxe des emprunts classiques, par les fréquentes citations des grands penseurs et des célèbres historiens de la Grèce, apportées pour confirmer les données de la doctrine chrétienne et les récits de la Bible. C'est ainsi qu'Athénagore rappelle des vers de Sophocle[3], invoque le témoignage de Platon et d'autres philosophes pour démontrer la thèse de l'unicité divine[4]; c'est ainsi que Justin, pour prouver la priorité de Moyse sur les héros et les poètes de la Grèce, cite Diodore de Sicile et d'autres auteurs moins connus : Appion, Posidonius, Ptolémée, Hellanichos, Philochoros, etc...

La vérité ne pouvait consister dans une doctrine opposée de tous points à la sagesse antique, car le christianisme était une sagesse et la plus haute de toutes. La défiance des anciens se tempérait donc, principalement chez saint Justin, d'un sentiment très large et très humain de bienveillance à l'égard de tout ce qui, naturellement parlant, se trouvait de noble et de généreux dans les tendances des siècles passés, et cette bienveillance a porté son empreinte dans la théologie du célèbre didascale

1. Πρὸς ἕλληνας. *P. G.*, 6, col. 244, 245.
2. Πρὸς ἕλληνας (cité par Tatien, l'œuvre originale est perdue).
3. M. 6, col. 284.
4. M. 6, col. 285.

chrétien, spécialement dans sa doctrine sur le salut[1]. — De la même manière, la répulsion que les fidèles éprouvaient pour tout le paganisme n'allait pas jusqu'à les éloigner de toute culture profane, jusqu'à leur interdire l'accès des écoles publiques. Ne fallait-il pas donner aux fidèles l'instruction suffisante pour pouvoir répondre aux attaques des païens cultivés et des hérétiques pénétrés des lettres classiques? En effet, les croyants n'avaient pas seulement à subir au nom de la raison d'un Celse, ou d'un Lucien, les railleries du monde hellénique; ils devaient encore combattre des frères séparés qui faisaient cause commune avec le paganisme. Aux rêveries extravagantes du gnosticisme, s'étaient substituées au IIIe siècle les interprétations rationalistes des monarchiens. On cherchait à mettre en opposition la doctrine chrétienne avec la science d'Euclide, avec les enseignements de Platon et d'Aristote[2]. Pour répondre à des objections tirées de la science païenne, il fallait la connaître; or on ne pouvait la connaître sans fréquenter les cours où elle était dispensée. Voilà pourquoi Tertullien permet cette fréquentation, à condition pourtant que le jeune chrétien soit prémuni par une forte éducation religieuse contre le danger d'un tel enseignement. « C'est la nécessité, dit-il, qui nous force d'agir ainsi, parce qu'autrement il serait impossible de s'instruire[3]. » De plus l'autorisation de suivre comme disciples les cours des professeurs païens n'entraîne pas celle d'enseigner dans les écoles publiques, parce que « le maître semble recommander ce qu'il enseigne ».

Les lettres classiques furent donc connues des premiers chrétiens dans tout l'empire, mais cette connaissance fut loin d'avoir partout la même étendue et les mêmes résultats.

Tandis que le désir d'opposer la sagesse divine à la sagesse profane perce dans tous les écrits que nous avons cités, en tenant compte des réserves déjà faites; le des-

1. Sa doctrine sur le salut est tout à fait conforme aux explications fournies par nos apologistes modernes au sujet de l'âme de l'Eglise.

2. Voir Batiffol, *Anciennes littératures chrétiennes*, p. 184.

3. *De Idolatria*, 10, M. 1, 675.

sein d'adapter coûte que coûte les enseignements du christianisme à la philosophie de Platon, apparaît dans l'école d'Alexandrie, fondée par saint Pantène au début du IIIe siècle, perpétuée par Clément, Origène et ses disciples. Il serait trop long d'établir les nombreux points de contact entre les doctrines du célèbre Ἀδαμάντιος et celles du paganisme[1]. » Origène, dit Mgr Battiffol citant le critique Harnack, synthétise ce que les apologistes, les presbytres, les gnostiques même, ont enseigné, et il pose tous les problèmes que la spéculation et que l'histoire doivent soulever[2]. Mais aussi par lui, la vérité chrétienne est transformée en une sorte de glose platonicienne, l'Écriture en une révélation superlittérale. » Autour de ce grand nom s'élèvera la célèbre querelle de l'origénisme, à laquelle prendront part les plus grands esprits du siècle suivant. Nous nous contentons de signaler la controverse, car de plus amples détails nous entraîneraient sur le terrain théologique proprement dit que nous nous interdisons; c'est à un point de vue extérieur et tout humain que nous nous plaçons en commençant la série de ces études et nous nous arrêtons en présence des controverses dogmatiques.

Le triomphe officiel du christianisme au IVe siècle semblait devoir transformer complètement l'aspect de la question de l'enseignement dans l'Église : la faveur des empereurs étant accordée à la religion de l'Évangile, le plus souvent, il est vrai sous la forme amoindrie de l'arianisme ou de telle autre hérésie qui donnait satisfaction aux fantaisies théologiques de l'auguste César régnant[3], il semblait que l'esprit chrétien dût pénétrer désormais les leçons des professeurs du temps, tout en conservant les justes ménagements vis-à-vis du culte païen, vivant dans bien des cœurs. Il ne paraît pas cependant, si l'on

1. Consulter : Mgr FREPPEL, *Origène*. Paris, 1868; J. DENIS, *De la philosophie d'Origène* (Paris, 1884); P. HUET, *Origeniam* (Rouen, 1668), reproduit dans *P. G.*, t. XVII (M.).

2. Cette remarque est profondément vraie, spécialement en ce qui concerne les questions bibliques agitées à l'heure actuelle.

3. *Constantin se nommait lui-même « l'évêque du dehors »*. EUSÈBE. *De vita const.* (III, 24). Ses successeurs continuent à porter le nom et les insignes du « Summus Pontifex », titre accordé aux anciens empereurs jusqu'à Gratien (375) qui repousse cet honneur suranné. ZOZIME, IV, 36.

considère l'histoire des lettres dans son ensemble, que ce changement se manifeste d'une manière très sensible dans le monde romain. Les écoles publiques d'arts libéraux perpétuaient par tradition l'éducation et l'instruction, telles que le monde païen les avaient conçues; de plus la tolérance politique faisait une loi de s'accommoder par une sorte de neutralité discrète et littéraire aux croyances de tous les sujets instruits de l'empire; enfin le caractère officiel de la conversion dans certains milieux pouvait mettre obstacle sinon à la sincérité, du moins à la profondeur des nouvelles convictions. C'est pourquoi, entre l'influence extérieure et sociale d'un Libanius, rhéteur à Antioche, un païen, et celle d'un Ausone professeur à Bordeaux, chrétien suivant l'opinion reçue aujourd'hui, nous ne saisissons pas de différence appréciable[1]. L'éducation morale donnée aux enfants de l'école de Bordeaux ne s'élève pas au-dessus d'une sagesse purement humaine; les titres mêmes des opuscules composés par Ausone, pour former ses élèves à la vertu, le prouvent (*Dogma platonicum, Dogmata socratus, De ambiguitate eligendæ vitæ*). Il en fut ainsi jusqu'à l'époque encore inconnue à la critique où disparurent les écoles publiques dans l'empire d'Occident[2].

Or si nous voulons connaître l'esprit qui anima les éducateurs officiels, nous n'avons qu'à rappeler le nom de Boëce, Boëce justement surnommé « le dernier les Romains », revenant d'un monde à jamais disparu, représentant attardé des anciens âges! Dans les cinq livres du *De consolatione philosophiæ*, le nom du Christ ne se rencontre pas une seule fois. Or Boëce était chrétien, le fait n'est plus douteux[3]. Cherchant dans sa prison une conso-

1. Voir CAMILLE JULLIAN. *Ausone et Bordeaux. Etude sur les derniers temps de la Gaule Romaine* (Paris et Bordeaux, 1893, in-4°). Cf. sur les professeurs du temps, la *Professorum commemoratio* d' AUSONE, composée à la fin du IVe siècle.

2. En Gaule les écoles publiques municipales, à Bordeaux, Trèves, Angoulême, etc., furent subventionnées par le rescrit de Gratien, 376. Suivant M. Roger qui a étudié de très près la question, elles disparurent vers le milieu du Ve siècle. En Italie elles durèrent plus longtemps, par suite de la renaissance des lettres provoquée à la fin du Ve siècle par les rois de la nation gothique. Voir CAMILLE JULLIAN (*Ausone et Bordeaux*); ROGER (*in op. cit.*); OZANAM (*Etudes germaniques*, III).

3. Usener Festschrift zur der XXIIe Versammlung deutscher Philologen (Bonn, 1877). Voir *Journal des Savants*, 1884, p. 576.

lation à ses malheurs, il ne la trouve pas dans la foi, dans l'espérance de la vie future, mais dans les préceptes de la morale stoïcienne. Un fait non moins démonstratif est l'exemple du rhéteur chrétien Ennodius, de même époque (fin du v[e] début du vi[e]), qui paraît subordonner la perfection de la vertu à la connaissance des arts libéraux et vanter la rhétorique jusque dans les avantages les plus odieux qu'elle procure : « elle fait d'un innocent un coupable et d'un coupable un innocent » (opuscule 6).

En voilà assez pour marquer le caractère dominant de l'enseignement classique officiel sous les empereurs chrétiens. Il resta sensiblement dans les limites de la simple neutralité. Loin de nous cependant la pensée de forcer ce tableau et de prétendre qu'à aucun moment de cette période, en aucun lieu et à aucun degré, la pensée chrétienne n'ait exercé son influence sur les leçons des professeurs. L'édit de Julien l'Apostat et la manière dont il fut accueilli dans le monde chrétien prouvent péremptoirement le contraire. Lorsque Julien interdit à ceux qu'il appelait « les misérables Galiléens » d'enseigner publiquement les lettres classiques, il n'avait pas seulement pour but d'enlever à des adversaires une fonction lucrative et respectée, et d'empêcher ses ennemis d'arriver aux charges publiques; il voulait encore paralyser l'influence sociale des maîtres chrétiens, annihiler intellectuellement les fidèles, en leur enlevant avec la connaissance des classiques, les moyens de lutter contre les sophistes païens; il voulait surtout peut-être venger les insultes adressées par les rhéteurs, disciples du Christ aux dieux du paganisme. Le motif qu'il invoque pour justifier sa décision est l'opposition qui existe entre la foi du maître et l'enseignement du livre qu'il commente. « Cette opposition est déloyale », il reproche aux professeurs chrétiens « d'expliquer les ouvrages, de rejeter les dieux qu'ils adorent ». d'accuser les poètes d'impiété, de folie et d'erreur au sujet des divinités païennes[1]. Saint Grégoire de Nazianze,

1. SAINT GRÉGOIRE DE NAZIANZE, Orat. IV, 100; SOZOMÈN, *H. E.*, v, 18; SOCRATE, *H. E.*, 312; AMMIEN MARCELLIN, II, 10. Cf. Ouvrages de M. PAUL ALLARD, *Julien l'Apostat*, Paris, Lecoffre, et A. DE BROGLIE, *L'Eglise et l'empire romain au IV[e] siècle.*

Socrate, écrivain ecclésiastique du IVe siècle, Ammien Marcellin lui-même, relèvent par leurs protestations indignées, l'injustice et la barbarie du procédé, et révèlent par là même la gravité du coup porté par l'empereur au christianisme. Divers exemples : la noble démission des rhéteurs Victorinus à Rome et Prohœresius à Athènes; la tentative pseudo-classique des Apollinaires, viennent attester que l'édit de Julien détruisait certaines influences réellement exercées par la religion sur l'enseignement classique.

Ces réserves faites, il est vrai que le rôle du rhéteur chrétien fut souvent peu différent de celui du rhéteur païen[1]. Ce n'est donc pas dans les écoles impériales ou municipales qu'il faut chercher le sens de la tradition ecclésiastique au sujet de l'étude des lettres dans l'Église. Cette tradition se trouve renfermée, et cette fois exprimée d'une manière plus précise et plus satisfaisante que chez les apologistes du IIe et du IIIe siècle, dans les ouvrages théologiques et dans les lettres des grands docteurs du IVe siècle : saint Augustin, saint Jérôme, saint Ambroise, Lactance, saint Grégoire de Nazianze.

Les textes relatifs à cette matière sont si nombreux qu'il est impossible de les rappeler tous ici, même en les abrégeant. L'impression générale qui se dégage de tout l'ensemble, c'est une pensée de sage défiance, jointe à cette conviction que les lettres classiques et les sciences, autrement dit les arts libéraux, sont de puissants instruments pour arriver à une intelligence plus parfaite de l'Écriture et pour défendre la vérité chrétienne contre les attaques des païens et des hérétiques. — La culture classique n'est pas un bien en soi, un bien dont on doive jouir, dans lequel il faille se reposer comme dans une fin, c'est un bien utile qu'il serait absurde de dédaigner, c'est un moyen souvent nécessaire dont il faut user avec discrétion et sagesse. — De là ces alternatives de louanges et de blâme, ce mélange de mépris et d'admiration pour la science du siècle qui nous étonnent dans les œuvres des

1. Cela est si vrai qu'on a pu discuter sur la religion d'un Ausone ou d'un Boëce.

grands docteurs[1]. Chacun se rappelle le songe fameux rapporté par saint Jérôme : Retiré au désert, le solitaire se déchire la poitrine à coups de pierre, sans pouvoir chasser les tentations qui l'obsèdent, mais il persiste à lire Cicéron et les classiques. Pendant la nuit, Jérôme se croit transporté en présence du souverain juge qui lui reproche d'être non pas un « chrétien » mais un « cicéronien » et le fait frapper de verges. Voilà, exprimée d'une manière saisissante, la pensée de défiance à l'égard des lettres classiques. De la même manière, saint Augustin rappellera qu'avant sa conversion les orateurs et les poètes avaient trop d'empire sur son âme et que leur élégance lui faisait mépriser, pour son grand malheur, la rude et sublime simplicité de la Bible. Néanmoins, cette suspicion légitime à l'égard de l'éloquence profane et de la douceur insinuante des poètes, ne va pas jusqu'à faire méconnaître l'utilité des connaissances littéraires et scientifiques. Saint Jérôme dans sa lettre à Magnus, revendique le droit d'introduire les auteurs profanes dans l'éducation[2], il a grandi au milieu « des grammairiens, des rhéteurs et des philosophes[3] », il a constaté la supériorité que lui donne la connaissance des lettres[4], il y trouve des arguments pour expliquer l'Écriture. En ce qui concerne saint Augustin, l'ouvrage fondamental à consulter sur cette matière est son traité *De doctrina christiana*. Il y expose un plan d'éducation destiné principalement aux religieux, qui a pour but de conduire par l'intelligence de l'Écriture « à la connaissance de Dieu et à l'amour du prochain[5] ». Dans ce traité, saint Augustin s'attache à prouver ces deux propositions parfaitement conciliables : 1° L'Écriture sainte présente toutes espèces de beautés dans tous les genres. En la lisant avec attention, on peut se pénétrer de l'éloquence qui s'y trouve contenue[6].

1. Voir spécialement pour saint Jérôme la lettre au pape saint Damase. Epitre 21. MIGNE, *P. L.* (22, col. 385). Voir SAINT AUGUSTIN, *De Ordine* (II, 12). M. 32, col. 1012. Cf. *Retractationes* (M. 22, 588).
2. Ep. 70. M. 22, col. 665.
3. Job, Præf. M. 28, col. 1082.
4. Ep. 50, M. 22, col. 513.
5. Prologue, M. 34, col. 15.
6. M. 34, col. 90-107.

2° Cependant l'étude des arts libéraux est indispensable pour arriver à pénétrer le sens de la Bible et toutes les sciences (histoire, histoire naturelle, astronomie, architecture, dialectique, rhétorique, arithmétique) doivent concourir à ce but. Une réminiscence biblique qui court à travers tout le moyen âge dans le goût allégorique des vieux temps, justifie l'usage des classiques. « De même que le peuple hébreu au sortir d'Égypte, le christianisme avait emporté les vases d'or et d'argent de ses ennemis[1]. »

Le livre de la doctrine chrétienne contient la pensée de l'Église sur l'étude des sciences profanes : Sans interdire à l'érudit et au bel esprit la culture désintéressée des lettres humaines, dont saint Grégoire de Nazianze sentait si vivement la jouissance lorsqu'il disait ce mot charmant : « Sur la tige des lettres antiques, laisse l'épine et cueille la rose[2] » ; nos grands docteurs désireraient naturellement utiliser pour une fin plus noble que le simple plaisir, les chefs-d'œuvre des classiques. Or, la fin la plus noble que l'homme se puisse proposer, n'est-elle pas l'intelligence et la possession toujours plus complète de l'éternelle vérité renfermée dans l'Écriture et dans la Révélation chrétienne ? Ainsi pensèrent nos vieux moines des temps passés, nos évêques à la puissante influence, nos célèbres théologiens du moyen âge, n'avaient-ils pas raison ?

MAURICE ALLOTTE DE LA FUŸE.

1. M. 34, col. 64. *De Doctr. christ.*, II, 40. Cf. CASSIODORE (*Institutiones divinarum et sæcularium litterarum*).
2. *Epist. ad Seleucum*, 57, 61.



Questions et Réponses

La vie morale des hérésiarques en Apologétique

1° *Est-ce un procédé légitime d'apologétique que de montrer l'infériorité morale des adversaires de l'Église catholique?*

2° *Que doit-on penser en particulier des accusations portées à ce point de vue contre Luther et Calvin?*

1° Oui, c'est un procédé légitime d'apologétique que de montrer l'infériorité morale des adversaires de l'Eglise, à condition qu'on n'use de ce procédé qu'avec justice et sans en exagérer la portée.

Ce procédé est d'autant plus légitime qu'en général les hérétiques et surtout les hérésiarques se placent sur le terrain de la moralité, pour justifier leurs propres attaques et leur rébellion contre l'Eglise. On sait, par exemple, de quelle façon les Albigeois et plus tard Luther, ou Calvin, traitaient à ce point de vue le clergé de leur temps. La plume se refuse souvent à reproduire les ignominieuses accusations dont Luther, en particulier, n'a pas craint de charger ceux qu'il combattait. Et en général les protestants trouvent cet argument décisif et excellent; ceux de l'école *naïve,* comme Merle d'Aubigné ou Doumergue, ne paraissent jamais un seul instant mettre en doute l'une quelconque des assertions de ce genre portées contre des catholiques. En revanche ils gémissent, raillent ou s'indignent quand des catholiques usent des mêmes arguments à l'égard des réformateurs ou des réformés. S'il est loisible à ceux-ci de s'appuyer sur les désordres moraux qu'ils constatent ou croient constater chez les catholiques, pour justifier leur séparation d'avec l'Eglise, il ne l'est pas moins aux catholiques de se retourner contre eux et de leur dire : Vous qui parlez ainsi, qui êtes-vous pour avoir le droit de tenir ce langage? Au fond, il n'y a, de part et d'autre, qu'une application, consciente ou non, du principe : *Ex fructibus eorum cognoscetis eos.* Voilà pourquoi certains apologistes ont eu recours à ce procédé qui a d'ailleurs l'avantage de frapper l'imagination, autant ou plus que la raison de ceux à qui l'on s'adresse, et de se graver facile-

ment dans leur mémoire, surtout si l'on a affaire à des gens simples, à des auditeurs ou à des lecteurs populaires.

C'est le procédé du fameux « TRAITTÉ *qui contient la méthode la plus facile et la plus asseurée pour convertir ceux qui se sont séparez de l'Eglise, par le Cardinal de Richelieu* », imprimé à Paris en 1651. Et certes il y a généralement large matière à exploiter dans la vie des hérésiarques. Mais, j'ajoute qu'on ne doit jamais franchir les bornes de la justice. La calomnie n'est jamais permise, pas plus à l'égard de ses adversaires que de ses amis, pas plus dans l'histoire que dans la vie quotidienne. On ne saurait nier que quelquefois nos apologistes, — Audin par exemple, — n'aient accepté, les yeux fermés, les accusations d'immoralité portées contre les hérésiarques, et qu'aujourd'hui encore, dans certains cours d'instruction religieuse, de plus en plus rares je crois, on en use de la même façon. Que les protestants en fassent autant, ce n'est pas une excuse. Quand on représente la vérité, on doit la représenter en tout, et, par conséquent, on doit vérifier en conscience les allégations portées contre la conduite et les mœurs de ceux dont on veut ruiner la doctrine. D'autre part, il ne faut pas croire que fatalement et inévitablement, tout homme qui conduit les autres dans la voie de l'erreur ait de mauvaises mœurs. « C'est une faiblesse, dit Bossuet (*Histoire des variations*, l. X, 57), de vouloir trouver quelque chose d'extraordinaire dans la mort de telles gens. *Dieu ne donne pas toujours de ces exemples.* Puisqu'il permet les hérétiques pour l'épreuve des siens, il ne faut pas s'étonner que, pour achever cette épreuve, *il laisse dominer en eux jusqu'à la fin l'esprit de séduction avec toutes les belles apparences dont il se couvre;* et *sans m'informer davantage de la vie et de la mort de Calvin,* c'en est assez, etc... » Enfin ce procédé de discussion n'a pas une portée absolue, parce que le principe : *Ex fructibus eorum,* etc., ne s'applique pas avec rigueur, en ce sens, à chaque individu en particulier ; de mauvais prêtres peuvent prêcher une bonne doctrine, parce que leur doctrine n'est pas *leur* doctrine, et ils peuvent même donner à d'autres de fort bons conseils qui sont *leurs* conseils, parce que la doctrine n'est pas forcément en relations directes avec la vie privée d'un chacun. L'argument tiré de la vie des hérésiarques n'a donc qu'une valeur relative, tout en ayant de la valeur. Reste, pour en user avec justice, à examiner chaque espèce.

2° En ce qui concerne Luther et Calvin, la question ne se pose pas tout à fait de la même façon pour les deux personnages. S'il s'agit du premier, les reproches qu'on lui fait portent sur l'ensemble de sa manière d'être, de son tempérament mo-

ral, tandis que, chez Calvin, on incrimine, outre deux ou trois traits généraux de son caractère, certains actes déterminés que l'on peut discuter un à un.

Que Luther ait été orgueilleux et sensuel, qu'il ait aimé le vin et la bonne chère, que sa grossièreté brutale et cynique ait dépassé toutes les bornes imaginables, c'est ce qu'aucun homme de bonne foi ne pourrait nier aujourd'hui. Ceux qui voudraient s'édifier à ce sujet trouveront quelques exemples dans mes conférences sur l'*Eglise catholique, la Renaissance et le Protestantisme* (chez Bloud), conférences IV, VIII et IX. On en trouvera beaucoup plus et de très typiques dans les tomes II et III de la traduction française du grand ouvrage de Mgr Janssen sur *l'Allemagne au temps de la Réforme* (chez Plon). Enfin une très grande partie du livre du P. Denifle, *Luther und Lutherthum* (Mayence, 1904), est consacrée à ce sujet. Malheureusement l'ouvrage n'est pas traduit en français. Les preuves qu'a apportées le P. Denifle, malgré les quelques dénégations qu'on lui a opposées sur des points de détail, sont décisives, et il est parfaitement permis et même nécessaire de s'en servir quand on parle de Luther. Où l'injustice commencerait, ce serait de réduire à ces seuls traits toute la physionomie morale du réformateur allemand, ou d'expliquer uniquement par ses défauts et ses vices, le succès qu'il a eu auprès d'un si grand nombre de ses contemporains. Car Luther a possédé d'incontestables qualités et surtout un sentiment religieux, un mysticisme, très profonds. On devra donc, quand on traitera de Luther, dire : « Nous ne prétendons pas qu'il ne se rencontre chez Luther telles ou telles qualités ; mais est-ce un apôtre, est-ce un vrai réformateur, est-ce le redresseur de l'œuvre du Christ, celui qui, etc. » ; et on énumérera ses vices et ses défauts. Au fond, cette façon plus sincère de présenter les choses, est aussi plus habile ; on se défie des invectives à jet continu. Il faut être impartial et il est bon de se donner aussi les apparences de l'impartialité. Pour le faire remarquer en passant, puisqu'il est ici question des accusations portées contre Luther, il n'est plus permis d'affirmer que Luther s'est suicidé, depuis la lumineuse dissertation qu'a consacrée à ce sujet le catholique docteur Paulus, réfutant le docteur Majunke (de Mayence).

Que Calvin ait été orgueilleux, colère, dur et vindicatif, qu'il ait eu dans toute la force du terme un tempérament de sectaire, sa vie entière le démontre ; M. Doumergue lui-même, dans son grand ouvrage sur Calvin, n'a pas réussi, malgré ses efforts, à laver son héros, son *saint*, de tels reproches ; on peut donc sans

crainte de commettre la moindre injustice et sans courir le risque d'être sérieusement réfuté, les produire contre Calvin; c'en est assez pour le juger sévèrement et pour démontrer que, pas plus que Luther, il ne fut digne d'être choisi par Dieu pour remettre l'Eglise dans la bonne voie dont, à les entendre, elle se serait écartée. Mais y a-t-il lieu d'admettre certaines accusations d'une nature très particulière dont la vie privée de Calvin a été l'objet? C'est une autre affaire.

Personne n'ignore que Calvin a été accusé de mœurs infâmes et plus spécialement d'un crime honteux qu'il aurait commis à Noyon et qui aurait été la cause de son exil volontaire. M. Abel Lefranc, dans son livre intitulé *La Jeunesse de Calvin,* publié à Paris en 1888, a consacré à cette question scabreuse une étude très complète et qui paraît décisive (chapitre IV et appendices A et B). Il a montré : 1° que nous sommes en présence d'une légende, et 2° comment la légende s'est très probablement formée.

La première allusion se trouve dans Simon Fontaine : *Histoire catholique de notre temps*, 1558, in-8°, Paris, f° 193 : « On a semé des propos infâmes de la vie de Calvin, lesquels s'ils estoient vrais donneroient argumens irrécusables de l'extreme besterie de ceux de ce pays-là. » Ce passage est antérieur de six ans à la mort de Calvin. Dix ans plus tard, en 1568, même accusation imprécise sous la plume de Surius, à l'année 1538 de sa Chronique : « Huic (Argentoratensi novæ Ecclesiæ) aliquando præfecit Johannes Calvinus, ex Gallia profugus, qui postea Genovensem in Allobrogibus Ecclesiam occupavit. Hunc Calvinum a patria sua *ob vitæ improbitatem* exulasse quidam scribit; eumdemque alius dicit *inter dissolutos suæ urbis viros dissolutissimum*, inter inconstantes et fœdifragos inconstantissimum. » (Commentarius brevis rerum orbe gestarum ab anno salutis 1500 usque in annum 1567, Ed. de Louvain, 1568, p. 415.) Les allusions restent aussi vagues dans Du Preau (Prateolus), La Vacquerie et Democharès (1569 et 1570). Pour la première fois, nous nous trouvons en présence du fait précis avec le témoignage du médecin Bolsec. Un des chapitres de sa *Vie de Calvin* porte en effet ce titre : « *Comment Calvin est flestry et marqué d'un fer chaud sur l'espaule à Noyon.* » — « Voyons de ses actes, puis nous dirons de sa doctrine. De sa nativité en la ville de Noyon l'an 1509, je n'en dy autre chose. De son père Gérard Cauvin, pareillement je n'en diray, sinon que, selon une attestation faicte des plus apparens de laditte ville et baillée par escrit de notaire juré à un *Bertelier*, secrétaire de la seigneurie et conseil de Genève, il fut un très exécrable blasphémateur de

Dieu. Je puis dire cecy, pour avoir veu laditte attestation es mains dudit Bertelier qui avait esté expressément envoyé pour avoir information de la vie et mœurs et de la jeunesse dudit Cauvin, et en ladite attestation estoit contenu que ledit Calvin, pourveu d'une cure et d'une chapelle, fust surprins et convaincu du péché de sodomie, pour lequel il fust en danger de mort par feu, comme est la commune peine de tel péché; mais que l'Evesque de laditte ville, par compassion, fit modérer laditte peine en une marque de fleur de lys chaude sur l'espaule. Iceluy Calvin confus de telle vergongne et vitupère, se défit de ses deux bénéfices es mains du curé de Noyon, duquel ayant receu quelque somme d'argent, s'en alla vers Allemagne et Italie, cherchant des adventures et passa par la ville de Ferrare où il receut quelque aumône de Madame la Duchesse, etc. » Lyon et Paris, 1577.

Ce témoignage de Bolsec est la source de tout ce qui se dit et s'écrivit par la suite, notamment de l'information donnée, trois ans après, par le Jésuite anglais Campian, le futur martyr d'Elisabeth, dans sa *Demonstratio fidei*, ratio tertia, 1581. En 1584, l'accusation est reproduite dans les œuvres du fameux cardinal Hosius, mort en 1576 secrétaire du roi de Pologne, et dès lors (c'est-à-dire juste vingt ans après la mort de Calvin) elle devient courante dans les polémiques catholiques. Peu à peu même on y ajoute des détails circonstanciés. Conrad Schlusselburg en 1592 (*Theologia calvinista*, liv. II) intitule un chapitre : « De Calvini variis flagitiis et sodomiticis libidinibus, ob quas stigma Joannis Calvini dorso impressum fuit a magistratu sub quo vixit. » Le professeur de Louvain, Stapleton, affirme que les membres de la famille de Calvin cherchèrent à faire enlever des archives de Noyon ce témoignage de l'opprobre de leur parent, mais qu'ils n'y réussirent pas. Lessius, en 1610, reproduit Bolsec et Stapleton. Enfin à l'autorité considérable de Lessius s'ajouta, au XVIIe siècle, celle de Richelieu, dans le fameux *Traitté* qui lui est attribué et que nous avons cité plus haut. Ce fut pour réfuter ce livre que le ministre protestant Drelincourt publia, en 1667, sa *Défense de Calvin contre l'outrage fait à sa mémoire.*

Néanmoins beaucoup de protestants eux-mêmes furent ébranlés par cette assertion.

En fait, on le voit, on n'a d'autre témoignage positif que celui de Bolsec.

De document authentique, on n'en a jamais vu. Le chanoine Desmay, dans ses *Remarques sur la vie de Jean Calvin, tirées en partie des registres de Noyon* (Rouen, 1621, réimprimées, moins

les 30 premières pages dans les *Archives curieuses* de Cimber et Danjou, t, V), dit que, d'après ces registres, Calvin fut cité deux fois au chapitre, mais qu'il n'est pas fait mention du motif : « J'ay bien ouï dire, écrit-il, à aucuns chanoines des plus anciens, qu'ils ont veu autres fois un feuillet blanc dans les registres ou en teste y avait escrit : *Condemnatio Iohannis Calvini*, et n'y avait rien escrit davantage en toute la page, ainsi demeurait en blanc ; *cela a donné à deviner à beaucoup ce que pouvoit estre.* » En vérité c'est peu pour édifier pareille accusation. Le cardinal de Richelieu, en 1640, fit fouiller les archives et les registres de Noyon ; on n'y trouva aucun acte.

Ces registres sont perdus ; on n'en a conservé que des extraits, cités soit dans des copies, soit dans des annales. A la date du 4 mai 1534, un extrait donne sans commentaires la résignation que fit alors Calvin de ses bénéfices ; et à la date du 26 mai, son emprisonnement pour tumulte dans l'église.

Vingt ans plus tard, figure la condamnation d'un autre Jean Cauvin, à Noyon, condamné par le chapitre pour avoir fréquenté des femmes de mauvaise vie.

Comme on ne voit pas très bien pourquoi les chanoines auraient tu ou fait disparaître les motifs de la condamnation de Calvin, alors qu'ils y auraient trouvé un argument très fort contre lui ; quand on pense que la Ligue s'est formée d'abord en Picardie et que ses partisans auraient pu tirer grand parti d'un tel document ; quand on considère enfin que beaucoup de Noyonnais suivirent ou allèrent rejoindre Calvin à Genève, on est bien obligé de conclure que le registre du chapitre ne contenait rien de décisif contre ses mœurs.

Quant à la prétendue attestation donnée à Bertelier, personne non plus ne l'a jamais vue ; Bolsec est le seul qui la mentionne : jamais il n'en a été question ni à Genève, ni à Noyon. Comment n'en eût-il pas été fait mention dans la tentative de Philibert Berthelier contre Calvin, en 1555, et dans le procès où l'un des frères de ce Berthelier fut torturé et exécuté ?

Reste donc l'unique témoignage de Bolsec. Or Bolsec est une des victimes de Calvin qui le bannit de Genève et le fit bannir de Berne. Il n'est donc pas fort surprenant qu'il ait ramassé contre Calvin et donné comme une certitude une accusation dont on était fort prodigue au XVIe siècle. Calvin lui-même a accueilli et répété avec la même facilité, nous l'avons dit, les accusations du même genre portées contre ses adversaires.

Quant à la légende, elle est vraisemblablement, — on ne peut pas dire certainement, — fondée : 1° sur l'emprisonnement de Calvin à Noyon, en 1534 ; 2° sur la condamnation pour affaire de

mœurs du second Jean Cauvin en 1554 ; 3° sur la confusion qui se serait faite peu à peu dans les esprits entre les deux condamnations et les deux personnes.

Ajoutons que ces vices grossiers ne paraissent guère dans la nature de Calvin et que d'autre part on ne s'expliquerait pas l'empire qu'il a eu si sa vie eût été licencieuse, ou eût seulement passé pour telle avec quelque apparence de fondement. Il faut bien qu'il ait eu un prestige moral incontesté pour qu'il ait fait à Genève ce qu'il y a fait et qu'il ait pu manifester d'aussi redoutables exigences quant à la moralité d'autrui.

C'est encore sur la déformation d'un fait vrai que repose l'accusation du vol portée contre Calvin, alors étudiant. (Et ceci nous montre comment se peuvent former les légendes même dans les temps modernes.) Les Picards de l'Université d'Orléans percevaient, sous le nom de *Maille d'Or de Florence*, un droit qui leur était dû par les détenteurs de certains biens de la seigneurie de Beaugency. Ils avaient souvent de grosses difficultés pour toucher ce dû. L'année 1533, où Calvin fut choisi comme *procureur* de la nation picarde par les étudiants ses compatriotes, il fallut soutenir un procès. Les fonds manquant, on se trouva dans la nécessité de vendre deux burettes d'argent appartenant à la nation picarde. Avec le temps, ces deux burettes se transformèrent en un calice, et cette vente en un larcin.

A la réputation d'austérité et de sobriété que ses panégyristes font à Calvin, Bolsec a aussi opposé, — et on l'a souvent cité, — l'indication des vins exquis et des confitures d'Espagne et de Portugal que le réformateur se faisait donner quand il était le maître de Genève. La réalité se réduit à quelques cadeaux que lui firent, vers la fin de sa vie, alors que sa santé était épuisée, les magistrats de Genève. Deux contemporains de Calvin, le cardinal Sadolet et le pape Pie IV, ont reconnu la simplicité et la sévérité de sa vie privée.

Enfin, le même Bolsec affirme que la mort du réformateur fut marquée au cachet du désespoir et de la réprobation et que l'hérésiarque atteint, comme Antiochus Epiphane, d'un ulcère secret d'où s'exhalait une odeur infecte, et dévoré tout vivant par les vers qui s'engendraient de ses plaies, mourut en se maudissant d'avoir étudié et écrit. Calvin paraît bien être mort de la pierre, infirmité à laquelle se joignaient une maladie d'estomac et des crachements de sang; mais, quand il serait mort d'un ulcère, cela peut arriver à tout le monde.

Quant à avoir renié son erreur, ou paru seulement douter de son œuvre, c'est faux; tout au contraire de Luther, dont les dernières années furent si profondément troublées, Calvin se

glorifia jusqu'au bout de ce qu'il avait fait. A vrai dire, on est plutôt confondu de l'audace orgueilleuse de cet homme qui, après s'être substitué à une Eglise tant de fois séculaire, aux Pères, aux conciles, aux papes, après avoir, au nom de son autorité née d'hier, condamné, tué, déchaîné d'horribles guerres civiles qu'il a rendues inévitables, meurt avec une tranquille assurance, sans l'ombre d'un remords, en se rendant témoignage à lui-même devant les ministres assemblés.

Telle est la vérité, autant du moins que nous la pouvons connaître; il nous semble que, exposée dans toute sa simplicité, elle est de nature à produire plus d'impression sur des esprits droits et sérieux que quelques anecdotes scabreuses qui, alors même qu'elles seraient fondées, demeurent toujours à peu près impossibles à prouver. Une fois de plus, la vérité historique et l'apologétique efficace sont du même côté.

Alfred Baudrillart.

Les récits de l'Histoire sainte

L'Eglise oblige-t-elle à prendre à la lettre tous les récits merveilleux de l'Ancien Testament? Ces récits sont l'objet des attaques continuelles des incrédules, et sont spécialement ridiculisés dans la plupart des écoles publiques. Comment les entendre, comment surtout les présenter aux enfants, et aux fidèles en général?

Il y a là, en effet, une difficulté qui n'est pas nouvelle, mais qui est exploitée de nos jours avec un acharnement particulier. Beaucoup de prêtres s'en plaignent avec raison. Ils demandent qu'on fasse le départ exact entre les faits surnaturels vraiment imposés à la foi des catholiques, et ceux auxquels il est permis de refuser une valeur strictement historique. Le terrain ainsi déblayé, il sera plus aisé de défendre le caractère miraculeux des premiers et d'expliquer le sens allégorique des seconds.

Il est clair que l'Eglise, « maîtresse des Ecritures », a seule qualité, aux yeux des catholiques, pour renseigner authentiquement sur le sens à donner aux récits bibliques. Jusqu'ici, elle n'a pas fourni de décisions précises à ce sujet. Peut-être même attendra-t-elle encore bien des années avant de le faire. Elle n'agit jamais à la légère, et, en pareille matière surtout, elle

laisse ses théologiens et ses exégètes se livrer à de longues et patientes recherches, puis essayer de formuler des conclusions, qu'elle tolère ou approuve par son silence, ou dont elle corrige les excès quand elle le juge utile. Les définitions dogmatiques sont toujours préparées par ces travaux d'approche.

Celse le premier, dans le dernier quart du IIe siècle, prit à partie les récits bibliques et les traita de « contes de vieilles femmes ». Il a fait école. Nombreux furent ses imitateurs, jusqu'à Voltaire, dont la science biblique fait sourire aujourd'hui, et jusqu'aux adversaires contemporains, dont les objections sont mieux étudiées et forcent l'exégète catholique à abandonner parfois des positions intenables pour une science loyale et bien informée [1].

Les Pères cherchèrent à résoudre les difficultés qu'on leur opposait. Ceux de l'école d'Alexandrie eurent recours à l'allégorie pour expliquer les récits gênants. Ces récits n'étaient pas faits pour être entendus littéralement; leur sens allégorique était seul soutenable. Origène poussa plus loin que tous les autres ce genre d'interprétation, acceptée d'ailleurs par les païens comme par les chrétiens de son temps. Les premiers, en effet, exploitaient le même procédé pour justifier les contes de leur mythologie. L'école d'Antioche réagit énergiquement contre les excès de l'allégorisme, qui constituait en quelque sorte une autre Bible à côté de la véritable, et ils s'appliquèrent à chercher et à défendre le sens littéral, quitte à revenir à l'allégorisme dans les cas où le sens littéral n'était pas défendable. Les Pères latins, saint Augustin en particulier, interprétèrent les récits bibliques, tantôt littéralement, quand ils ne trouvaient aucun inconvénient à le faire, tantôt allégoriquement, quand le sens littéral leur semblait difficile à justifier.

Au moyen âge, la théologie commanda l'exégèse, et le temps vint où les récits bibliques furent interprétés en vertu de principes *a priori*. Partant de cette vérité incontestable que « rien n'est impossible à Dieu », on en conclut que les récits les plus merveilleux n'avaient pas lieu d'étonner, et que c'eût été en quelque manière s'attaquer à la puissance de Dieu que de les révoquer en doute. On aboutit ainsi, après quelques siècles, à la condamnation de Galilée, en vertu d'un texte qui fait arrêter le soleil par Josué, et qui le suppose par conséquent en mouvement autour de la terre. Assez longtemps encore les esprits persistèrent à ne pas vouloir distinguer entre *ce que Dieu a pu faire* et *ce que Dieu a fait*. Sur la foi de récits interprétés avec un litté-

1. On peut se renseigner, au sujet des adversaires de la Bible, dans M. Vigouroux, *Les livres saints et la critique rationaliste*, 5 vol. Paris, 3e édit., 1890.

ralisme qui passait pour la seule forme légitime de l'orthodoxie, on fermait les yeux sur les objections des hétérodoxes ou bien, confondant le vrai sens de la Bible avec celui qu'on lui prêtait de confiance, on jugeait une interprétation suffisamment défendue quand on pouvait accuser de « rationalisme » ceux qui ne l'acceptaient pas. Aujourd'hui encore, il se trouve des esprits qui, par suite d'une formation un peu archaïque, se scandalisent aisément si l'on dérange tant soit peu leurs idées reçues dans l'explication des récits de la Bible. Ce préjugé est très fâcheux; car ce n'est pas être rationaliste que d'échanger des idées fausses contre des idées justes, même quand ces dernières ont été préconisées par des rationalistes.

On reconnaît maintenant que certains récits bibliques ne sont pas obligatoirement à entendre dans leur littéralité. Dans l'encyclique *Providentissimus*, après avoir établi que les auteurs sacrés ont souvent parlé des choses de la nature selon les apparences et qu'on doit les interpréter en conséquence, pour ne pas attirer la moquerie sur l'enseignement religieux, Léon XIII ajoute qu'il faut employer la même méthode quand il s'agit des autres sciences, surtout de l'histoire. Cette recommandation signifie au moins qu'on n'est pas obligé de prendre à la lettre tous les récits consignés dans la Bible.

A la Commission pontificale des études bibliques, on a examiné la question suivante : « Peut-on admettre, comme règle de légitime exégèse, l'idée que les livres de la Sainte Ecriture tenus pour historiques, soit en totalité, soit en partie, ne racontent pas toujours l'histoire proprement dite et objectivement vraie, mais ne présentent parfois qu'une apparence d'histoire, destinée à signifier quelque chose d'étranger au sens proprement littéral ou historique des mots? » La Commission a répondu : « Non, excepté dans le cas, qu'on ne doit admettre ni facilement ni à la légère, où, sans opposition avec le sentiment de l'Eglise et en réservant son jugement, on peut prouver par de solides raisons que l'hagiographe n'a pas voulu présenter l'histoire vraie et proprement dite, mais a seulement entendu, sous l'apparence et la forme de l'histoire, proposer une parabole, une allégorie ou un sens éloigné de la signification littérale et historique des mots. » S. S. Pie X a ratifié et fait publier cette décision en date du 23 juin 1905.

Il y a donc des cas dans lesquels un récit biblique peut être interprété largement. Ce récit renferme toujours une vérité, mais celle-ci n'est pas toujours d'ordre strictement historique. Il n'est pas permis d'abandonner *a priori* le sens historique. Il faut d'abord y être autorisé par des raisons graves, intrinsèques

ou extrinsèques. Il est nécessaire ensuite de respecter le sentiment de l'Église, ce qu'il est relativement aisé de faire en s'abritant derrière les auteurs compétents. Parmi les Pères, les docteurs et les exégètes du passé et du présent, il en est qui ont interprété les textes historiques avec la liberté que supposent les derniers actes pontificaux et dont les solutions n'ont encouru aucun blâme de la part de l'autorité. On peut adopter sans témérité leurs interprétations, en réservant toujours néanmoins le jugement de l'Eglise et en ne proposant rien que sous bénéfice de son approbation au moins tacite.

C'est dans cet esprit que la *Revue* se propose d'élucider les difficultés que présentent les récits bibliques, sans pourtant s'engager à y réussir toujours. Certaines questions ne sont pas encore mûres; les éléments nécessaires à leur éclaircissement définitif font encore défaut. L'apologétique scripturaire doit être traitée avec une si complète bonne foi que personne n'hésite à lui faire crédit quand elle réclame du temps pour répondre. Mieux vaut d'ailleurs avouer son ignorance ou son impuissance que formuler des solutions équivoques ou inacceptables par l'Église.

Outre les craintes que peuvent d'abord éprouver certains esprits habitués aux anciennes formes d'interprétation, cette manière de procéder ne manquera pas de faire jeter les hauts cris aux adversaires de la religion. Ceux-ci, en effet, ayant intérêt à exploiter les récits bibliques dans le sens le plus servilement littéral et quelquefois le plus grossier, nous accuseront d'être infidèles aux interprétations traditionnelles de l'Eglise et de n'y renoncer que sous la poussée des rationalistes, les seuls, prétendent-ils, qui aient fait preuve de compétence et de bon sens dans l'intelligence de la Bible. Que nous, catholiques, nous ayons mis une lenteur excessive à accepter des solutions aujourd'hui acquises, il faut en convenir. Mais ce serait ajouter à ce premier tort un tort bien plus grave et bien plus compromettant que de rester perpétuellement en arrière, sous prétexte de fidélité à un enseignement, autrefois respectable, mais maintenant suranné. Laissons-nous donc taxer d'infidélité à des traditions exégétiques dont le maintien nous ferait accuser, à bon droit cette fois, de résistance au sens commun et à la vraie science. Il faudra toujours bien, un jour ou l'autre, encourir la première accusation ; quant à la seconde, ce n'est pas demain, c'est aujourd'hui même qu'il faut cesser de la mériter, pour l'honneur de l'Eglise que nous servons et par amour de la vérité.

Nous suivrons à peu près l'ordre des récits bibliques, pour

étudier l'un après l'autre ceux qui ont besoin d'une explication particulière pour être présentés aux fidèles et aux enfants. Quand nos catholiques seront bien formés à cette idée que tous les récits bibliques ne sont pas à prendre à la lettre, mais qu'ils sont éminemment respectables à cause des importantes vérités qu'ils enseignent et de la part que Dieu a bien voulu prendre à leur rédaction, les objections des incrédules n'auront plus guère de prise sur eux et, si eux-mêmes n'ont pas réponse à tout, ils sauront du moins que cette réponse existe et qu'elle s'appuie à la fois sur le bon sens et sur le sentiment de l'Eglise.

H. Lesêtre.

Chroniques

Chronique d'Histoire Ecclésiastique

Vacandard. *Etudes de critique et d'histoire religieuse*. Paris, Lecoffre, 2e édition, 1906, in-12. — Luchaire. *Innocent III. La Croisade des Albigeois*. Paris, Hachette, 1905, in-12. — Imbart de la Tour. *Les origines de la Réforme ; la France moderne*. Paris, Hachette, 1905, in-8o. — Welschinger. *Le Pape et l'Empereur*. Paris, Plon, 1905, in-8o.

I. Dans ses *Études de critique et d'histoire religieuse*. M. l'abbé Vacandard a réuni six mémoires déjà parus dans la *Revue du clergé français* et la *Revue des questions historiques*. Il y traite des questions depuis longtemps controversées entre les ennemis et les défenseurs de l'Eglise, et au sein même de l'Eglise entre les représentants d'écoles opposées : les origines du symbole des Apôtres, les origines du célibat ecclésiastique, les élections épiscopales sous les Mérovingiens, l'Eglise et les ordalies, les Papes et la Saint-Barthélemy, la condamnation de Galilée.

Cette simple énumération suffit à montrer l'intérêt de ces *Études*. La critique à la fois sage et indépendante, mesurée et pénétrante, qui les a inspirées, donne à chacune d'elles une réelle valeur. Quoi qu'en ait dit la *Revue historique*, dans une notice inspirée, elle, par l'esprit de parti, M. Vacandard fait preuve dans ses recherches d'une réelle impartialité et il n'obéit qu'à son profond amour de la vérité scientifique. Si l'apologétique traditionnelle lui paraît user d'arguments faibles ou de plaidoyers plus subtils que convaincants, il n'hésite pas à le reconnaître. Si une thèse ne lui semble pas défendable, il n'a aucune difficulté à l'abandonner; si même les représentants autorisés de l'Eglise lui paraissent s'être trompés, comme dans l'affaire de Galilée, il ne lui en coûte rien de le proclamer. Selon la parole de Mgr d'Hulst, il ne s'acharne pas à la défense de bicoques, et avec Léon XIII il sait que « Dieu n'a pas besoin de mensonges ».

C'est à ce titre que nous recommandons vivement à nos lecteurs la lecture de ces *Etudes*. Ce sont des modèles d'apologétique d'après l'idéal que poursuit notre *Revue*.

Qui veut trop prouver ne prouve rien! M. Vacandard est parfaitement convaincu de la vérité de cet adage. Aussi ses conclusions sont-elles toujours mesurées. Selon les recherches de l'auteur et les résultats plus ou moins précis où elles l'ont conduit, elles savent nier, douter ou affirmer. Les esprits systématiques en ressentiront peut-être quelque déception ou quelque impatience. Quant à nous, cette

prudence nous inspirera une plus grande confiance dans des affirmations qui, étant mûrement pesées, en sont d'autant plus précieuses. Si, à la fin de son article sur le symbole des Apôtres, M. Vacandard affirme que sa formule existait déjà au IIIe siècle, et remonte donc sûrement au IIe siècle (p. 66); s'il conclut que la Saint-Barthélemy « fut un crime purement politique, et que la religion y est demeurée, au moins dans le principe, absolument étrangère » (p. 293); s'il démontre que l'Etat essaya de toutes manières d'empiéter sur la liberté des élections canoniques, à l'époque mérovingienne, et que seule l'Eglise romaine fut capable de résister à ces usurpations, force nous est d'adhérer d'autant plus à ces conclusions qu'elles sont amenées par les recherches les plus impartiales; et ainsi cette apologétique tire de sa sagesse et de sa rigueur scientifique une force toute particulière.

II. — M. Luchaire est un historien étranger aux préoccupations confessionnelles et même aux croyances religieuses. C'est ce qui rend d'autant plus précieuses les conclusions de son récent ouvrage sur la *Croisade des Albigeois*. Dans ce second volume de l'histoire d'Innocent III qu'il a entreprise, il examine avec une réelle impartialité cette question des Albigeois qui, pendant si longtemps, a excité les passions des savants, et arrive à une conclusion que bien avant lui des auteurs catholiques avaient formulée, mais que jusqu'ici nos adversaires avaient refusé d'admettre : « La religion, ainsi colportée, n'était pas un système d'épuration du catholicisme, mais une croyance positive fondée sur un principe radicalement contraire à celui de la doctrine chrétienne... L'albigéisme condamne en théorie le mariage, la procréation, la famille. Poussé à ses conséquences extrêmes, il ne laisse subsister que les individus dont chacun est à lui-même son centre et son but... Nul doute qu'un pareil système religieux, survivance du manichéisme ancien, ne fût, au point de vue philosophique, inférieur au christianisme... Au point de vue pratique il affaiblissait plutôt le lien social (p. 12-14). » Ailleurs il signale des applications odieuses de ce qu'il appelle « le fanatisme albigeois » (p. 15).

Si l'auteur avait vu de plus près les textes contemporains de la croisade, et en particulier les registres de l'Inquisition, ses affirmations auraient été encore plus catégoriques. Elles suffisent cependant pour bien mettre en lumière le caractère antisocial de la doctrine albigeoise qui, loin de marquer un progrès, aurait ramené la civilisation chrétienne du moyen âge à l'anarchie.

On s'explique dès lors les mesures de défense que la société du XIIIe siècle a dû prendre en conscience contre de pareils sectaires; dès lors la croisade ne nous apparaît plus comme une explosion du fanatisme religieux, mais comme une mesure de défense sociale.

La répression a été cruelle, il est vrai. Elle n'exigeait ni les massacres de Béziers, ni la réponse sanglante du légat Arnaud de Cîteaux : « Tuez-les tous, Dieu connaîtra les siens ! » (si tant est qu'elle ait été prononcée), ni la spoliation de la noblesse du Midi par les seigneurs du nord de la France. Mais sur ces points, la loyauté

scientifique de M. Luchaire dégage entièrement la responsabilité de l'Eglise.

La papauté montra au milieu de ces violences une tolérance et une modération admirables. « Il n'était pas rare que le prêtre se montrât plus tolérant que le laïque, parce qu'il était plus éclairé. A vrai dire, plus on remontait dans la hiérarchie de l'Eglise, plus la passion religieuse s'atténuait... La papauté fut la dernière à poursuivre l'hérésie : les masses populaires, les royautés, les clergés locaux l'avaient devancée dans cette voie. Elle n'y entra qu'à leur suite et comme poussée par les violents. » Ainsi cette intolérance que les Homais de la libre pensée, du nom de Michelet et de Henri Martin, ont reprochée à l'Eglise du moyen âge, était un défaut du temps et non de la société ecclésiastique qui en a été pénétrée malgré elle. Cette constatation de M. Luchaire est du plus haut intérêt.

Il nous en donne un exemple en étudiant l'attitude d'Innocent III au cours de la croisade. Le pape n'a jamais cessé de rappeler les croisés à la modération; il s'est efforcé de tout son pouvoir de prévenir les cruautés et les spoliations. Contre l'abbé de Cîteaux et Simon de Montfort, il a toujours défendu les seigneurs du Midi qu'ils voulaient dépouiller et dont il voulait sauvegarder les droits. Le jeune Raymond VII n'en doutait pas, lorsque vaincu, et orphelin, il se mettait sous la protection du pape. « Quand il s'agira, après la tuerie des Albigeois, de pousser à l'extrême l'œuvre de proscription et d'enlever au fils du comte de Toulouse, fauteur d'hérétiques, tout le patrimoine de son père pour le transférer à Simon de Montfort, *le pape sera le premier et presque le seul à reculer devant cette énormité* » (p. 57). Oui, ce pape a toujours refusé de nommer un liquidateur à la maison hérétique de Toulouse !

Mais alors toutes les violences de la croisade se sont faites contre son gré ? C'est le sentiment de M. Luchaire. Il affirme que lorsque, avec la connivence du légat, des massacres étaient ordonnés à Béziers, et que Raymond VII était dépouillé au profit de Simon de Montfort, le légat et Simon étaient en opposition formelle avec le Saint-Siège ; mandataires infidèles, ils étaient en révolte contre cette Eglise romaine qu'ils prétendaient servir. « L'abbé de Cîteaux et son parti n'avaient pas seulement à lutter contre l'hérésie, mais contre les catholiques modérés et contre ce pape observateur trop méticuleux des formes judiciaires et qui semblait se refuser à la proscription... Entre la papauté et ses mandataires le conflit se dessinait » (p. 157).

C'est donc faire acte de mauvaise foi que de vouloir rendre l'Eglise responsable d'actes qu'elle a blâmés et réprouvés. Si vraiment le légat Arnaud de Cîteaux a poussé le cri sauvage qu'on lui prête, cela prouve tout simplement qu'il était personnellement violent et cruel. Vouloir faire retomber sur l'Eglise l'odieux de ces actes est désormais interdit après les démonstrations aussi lumineuses qu'impartiales de M. Luchaire.

III. — M. Imbart de la Tour a entrepris une histoire de la Réforme

en France et, sous le titre de *La France moderne*, il vient de nous donner le premier volume des Origines. Le second sur le *Catholicisme et la vie morale* ne tardera pas, puisque le *Correspondant* en a déjà publié un extrait. Cette grande œuvre sera certainement conçue dans un esprit rigoureusement scientifique; nous en avons pour garants les travaux antérieurs de M. Imbart de la Tour et l'admiration profonde qu'il professe pour Fustel de Coulanges, son maître. Aussi recueillerons-nous les résultats apologétiques de ses études avec d'autant plus de soin qu'ils ne seront ni cherchés ni voulus, mais qu'ils sortiront d'eux-mêmes du simple exposé des faits.

Depuis Bossuet les historiens répètent que les abus de l'Eglise ont été la principale cause de la Réforme. M. Imbart de la Tour s'élève contre cette exagération : « Absolutisme papal, relâchement des mœurs, humanisme n'auraient pas réussi à faire une révolution, si d'autres causes n'avaient rendu un changement inévitable. Ces causes tiennent moins à l'état de la religion qu'à l'état de la société » (p. 9). C'est là la pensée fondamentale et, ajoutons-le, nouvelle de ce livre.

Dès lors, une étudq de la Réforme ne se comprend pas sans une étude préliminaire de la société qui l'a précédée. M. Imbart de la Tour la fait dans ce premier volume. Jetant un rapide coup d'œil sur le moyen âge, il cherche à en définir l'esprit; et avec raison il voit dans l'Eglise la force merveilleuse qui l'a formé. « Seule éducatrice des peuples, elle les pénétra de son esprit; seule créatrice de la société elle la fit à son image. L'Etat n'est plus que la communauté chrétienne politiquement organisée. Voilà l'idée maîtresse du moyen âge » (p. 6). On s'explique dès lors la confusion qui dura pendant tout le moyen âge entre la législation religieuse et la législation civile et le soin que prenait la société de maintenir l'unité religieuse, garantie indispensable de sa propre unité. C'est le peuple tout entier qui a voulu l'unité religieuse et c'est le peuple qui a formulé les peines destinées à la maintenir (p. 9). L'intolérance du moyen âge nous apparaît dès lors comme une nécessité sociale. L'opinion publique réclame la répression de l'hérésie avec plus d'ardeur que l'Eglise elle-même, et si elle le fait c'est moins par fanatisme religieux que par désir de paix et de conservation sociale. Avec l'unité catholique il s'agit de maintenir le principe même de la société, la force nationale qui a fait la France. « Quand la France se proclame la très chrétienne, la fille aînée de l'Eglise, ce ne sont pas de vains titres dont elle se pare, mais bien des réalités dont elle profite. Sa primauté religieuse est le gage de sa primauté politique » (p. 18).

Cependant l'absolutisme royal grandit au XIVe et au XVe siècle, et il essaie de s'asservir les forces qui l'ont précédé; en 200 pages nourries de faits et d'idées, M. Imbart nous raconte les progrès continus de cette « conquête monarchique ». Les rois mirent un soin tout particulier à se soumettre l'Eglise. « Dans le domaine clérical, ils prétendent agir en maîtres... C'est que, par l'Eglise, ils

entendent gouverner les âmes et dominer sur tout et sur tous en la dominant » (p. 89).

A mesure que s'accentuent les usurpations, l'Eglise décline; car un grand nombre d'abus se glissent dans son sein sous l'action du pouvoir civil. Avant Grégoire VII les intrusions féodales avaient failli la perdre; avant la Réforme ce furent les usurpations royales. Elle ne pouvait pas même se ressaisir, car jaloux de leur pouvoir, les princes voyaient avec méfiance toutes ses initiatives, toutes ses assemblées. Pour eux « les assemblées religieuses sont aussi redoutables que les assemblées politiques... Après 1438, il n'y a plus de concile national; après 1467 il n'y a plus de concile provincial... Par là l'anarchie intérieure de l'Eglise est complète » (p. 110). Et ainsi ce sont moins les abus du catholicisme que la politique envahissante des rois qui a condamné l'Eglise à l'impuissance.

— Malgré ces atteintes portées à sa liberté, à son action, à sa vie même, l'Église continue à faire du bien à la société. Si, après les désastres de la guerre de Cent Ans, une renaissance économique se produit, « elle est due à toutes les classes de la nation, mais, comme jadis, ce sont les monastères ou les églises qui y prennent la plus large part » (p. 215). M. Imbart de la Tour nous le prouve en citant un grand nombre de défrichements et d'heureuses initiatives agricoles dues au clergé (p. 215, 219). Si au milieu d'une société de plus en plus hiérarchisée, réservant aux nobles ses charges et ses faveurs, un reste d'égalité se conserve, c'est au sein de l'Eglise. Fidèle à ses principes, elle continue à se recruter dans toutes les conditions. Les princes du sang voisinent chez elle avec les riches bourgeois, ceux-ci avec les clercs les plus humbles que leurs études et leur science ont mis hors de pair. « Un enfant trouvé, Jean Péraud, élevé par charité à La Rochelle, peut devenir cardinal sans que personne s'étonne de cette promotion » (p. 347). « Un enfant pauvre, obscur avec du mérite, des études, quelque protection, est toujours sûr d'avoir un bénéfice, et s'il a le vent en poupe, d'arriver à de plus hautes dignités » (p. 349).

C'est que dans l'Eglise la distinction que donne la science vaut largement celle qui vient de la naissance. L'Université lui donne ses gradués auxquels elle réserve une partie considérable de ses bénéfices. « Grâce à ces mesures, les fonctions importantes, archidiaconés, cures urbaines, prébendes, canonicats se donnent à des hommes instruits » (p. 348). D'où cette conclusion : l'Eglise de France, même en décadence, avait conservé aux XVe et XVIe siècles le goût de la science sacrée et de la science profane.

Elle tâchait de le propager en faisant profiter la société et surtout les humbles des connaissances divines et humaines dont elle avait le dépôt. Ici M. Imbart de la Tour rappelle tout ce que l'Eglise avait fait aux siècles passés, ce qu'elle faisait encore aux XVe et XVIe siècles pour répandre l'instruction même dans les classes les plus humbles : « Dès l'époque carolingienne elle s'était préoccupée de les instruire. A la fin du moyen âge, elle rend le même service. En 1445, le Concile de Rouen rappelle que l'instruction doit être donnée par des

maîtres capables. En fait, dans la plupart des bourgs et villages possédés par une abbaye ou un chapitre, l'école existe, entretenue aux frais de cette communauté » (p. 516). A l'appui de sa thèse, M. Imbart de la Tour en cite un certain nombre. En 1520 l'archevêque de Rouen Georges II d'Amboise promulgue un règlement pour les écoles de son diocèse. « L'enseignement élémentaire est désormais confié à des « maîtres écrivains » qui devront être catholiques, certifier d'un apprentissage de deux ans chez un maître privé. Les filles et les garçons sont séparés dans les classes (la coéducation ne plaisait pas à l'archevêque). Enfin pour tous les enfants pauvres la gratuité est établie » (p. 523).

Constatations précieuses qui nous montrent, même dans une église paralysée par le pouvoir civil, la continuité et la vitalité des principes chrétiens. Elles nous font souhaiter vivement l'heureuse continuation des travaux si remarquables et si précieux de M. Imbart de la Tour.

IV. — Dans les temps d'épreuve que traverse l'Eglise, *Le Pape et l'Empereur*, de M. Welschinger, est un livre d'apologétique pratique ; car au cours de ce récit, les faits parlent d'eux-mêmes et nous donnent les plus profitables leçons. L'auteur y raconte les relations qu'entretinrent de 1804 à 1815 Napoléon I[er] et Pie VII. C'est tout d'abord l'intimité qui, née avec le Concordat, éclate aux yeux du monde entier dans les splendides cérémonies du sacre; puis viennent les premiers désaccords qu'avait préparés, au lendemain même du Concordat, la publication des articles organiques. L'orgueil de Napoléon augmentant avec ses victoires, c'est enfin la lutte déclarée, violente, scandaleuse entre le puissant empereur et ce frêle vieillard, dépouillé de ses Etats, emmené brutalement en captivité, à Savone d'abord, à Fontainebleau ensuite, soumis aux pires tortures morales, mais puisant dans la foi assez de force pour résister au maître de l'Europe et lancer contre lui du sein de sa captivité une sentence d'excommunication. De 1809 à 1813, les épreuves de toutes sortes semblent accabler le chef de l'Eglise; la majorité servile des évêques de France n'ose pas réclamer sa liberté, et courbée sous le despotisme de Napoléon semble rendre Pie VII responsable des maux de la chrétienté. Privé de ses cardinaux, exilés ou captifs, le Pape n'a autour de lui que les policiers du maître et chaque jour il est soumis aux inquisitions de son geôlier, M. de Chabrol, préfet de Savone. Si sa prison s'entr'ouvre, c'est pour laisser entrer les prélats dévoués au persécuteur, Duvoisin, évêque de Nantes, le cardinal de Bazane, venus pour jeter le trouble dans la conscience timorée du Souverain Pontife ; c'est pour faire pénétrer les tristes nouvelles du Concile national et de ses défections.

Malade, affaibli par la captivité et l'isolement, le Pape a un moment de faiblesse : il signe les cinq articles que Napoléon décore immédiatement du nom de Concordat, et il abandonne une partie de ses prérogatives essentielles, en particulier l'institution des évêques. Mais cette signature est à peine donnée que le Pape la regrette et bientôt

les plus vifs remords tourmentent son âme, et tandis que Napoléon triomphe d'une adhésion ainsi extorquée et accable sa victime de prévenances, Pie VII s'accuse devant les cardinaux qui lui sont revenus et il s'inflige à lui-même l'interdiction de dire la messe. Puis, la décision irrévocable une fois prise, il proteste contre les cinq articles qui étaient dans sa pensée les préliminaires devant rester secrets d'une négociation ultérieure; il proteste contre l'usage qu'en fait Napoléon, il les révoque et se déclare prêt à un nouveau martyre.

Cependant les événements se précipitent : la campagne de Russie tourne en désastre ; la campagne d'Allemagne ne peut pas arrêter le flot débordant des alliés qui, le 1er janvier 1814, passent le Rhin. La France est envahie et, de lui-même, Napoléon ouvre à Pie VII les portes de sa prison et lui rend avec la liberté l'entière souveraineté des Etats de l'Eglise.

Et tandis qu'à Sainte-Hélène l'empereur déchu essayait de tromper ses ennuis par le récit de ses grandes actions, Pie VII intercédait pour lui auprès de l'Europe, prenait sous sa protection les débris épars de sa famille, et en lui envoyant son aumônier lui ménageait dans sa captivité les seules consolations qui fussent possibles, celles de la religion.

Cette tragédie qui met aux prises les deux puissances qui commandaient au monde, la force matérielle et la force morale, ce drame qui se déroule avec une rigueur et une logique extraordinaires, M. Welschinger nous les retrace de la manière la plus attachante.

Cette tragédie se renouvelle de nos jours ; une fois de plus, en France, la force brutale essaie d'écraser la force morale du catholicisme; les luttes du passé nous indiquent la conduite à tenir dans les luttes du présent. Elles nous montrent qu'avec des gouvernements décidés à asservir l'Eglise, les concessions et les avances de l'Eglise ne sont que des reculades : pour n'avoir pas vu le dessein bien précis de Napoléon de faire servir le Concordat à ses vues de domination universelle, le Pape se prépara les plus amères déceptions : la cérémonie du sacre était la préface de la captivité de Savone, des violences morales de Fontainebleau.

Au contraire, le jour où la violence de Napoléon enleva à Pie VII toutes ses illusions, où sa conscience lui montra le pape réduit à la simple condition de patriarche des Gaules et de chapelain impérial, l'épiscopat asservi, le clergé transformé en gendarmerie sacrée au service du despotisme, alors il s'arrêta dans la voie des concessions, et fort de son droit, se rappelant sa mission divine, il osa tenir tête au maître de l'Europe ; au moment même où sous la garde des troupes impériales, une voiture cadenassée l'emmenait en captivité, une bulle affichée à la porte des basiliques romaines annonçait au monde l'excommunication de Napoléon ! Cette fermeté puisée aux sources vives de la foi plus qu'aux calculs de la politique, cette force provenant de l'acceptation du martyre eut raison de la plus grande puissance qui fût alors au monde, car elle permit d'attendre les revanches de la Providence en gardant intacts les droits de l'Eglise.

Une autre leçon sort de ce récit : livrée à elle-même, séparée de son chef suprême, l'Eglise de France joua un triste rôle ; le Concile national de 1811 n'est pas une belle page dans son histoire. Si l'on peut noter l'attitude admirable de prêtres tels que M. Emery, supérieur de Saint-Sulpice, M. de Broglie, évêque de Gand, M. de Boulogne, évêque de Troyes, comme la grande majorité de l'épiscopat se laissa aller au servilisme, en colorant d'ailleurs de magnifiques déclarations sages et modérées ce qui n'était au fond que lâcheté! Ces prélats « auliques », émanés d'un Concordat qu'un despote avait savamment manié auraient tout sacrifié sans l'héroïque résistance du captif de Savone et de Fontainebleau, et cela nous prouve que, sans le Pape, les conciles nationaux ne sont rien. Ils ne tirent toute leur solidité que de la pierre angulaire sur laquelle repose l'édifice de l'Eglise universelle.

Jean Guiraud,
Professeur à l'Université
de Besançon.

Revue des Revues

BULLETIN TRIMESTRIEL de l'archiconfrérie de Notre-Dame de Compassion, 1905, n° 3. J. Guibert. Notre directeur, étudiant l'influence de Wiseman sur la conversion des Anglicans, décrit en quelques pages l'œuvre apologétique du grand cardinal :

« L'œuvre apologétique de Wiseman, prise dans son ensemble, s'attaque aux trois principaux reproches que les anglicans raisonneurs font au catholicisme. C'est une religion d'autorité, disent-ils, et elle est en cela un défi jeté à la raison humaine : c'est une religion changeante, qui n'a point gardé les caractères de ses origines, et elle est en cela un outrage à la stabilité des choses divines ; c'est une superstition par l'importance qu'elle attache aux pratiques extérieures, et elle est en cela une corruption de la religion en esprit et en vérité que le Christ a établie sur la terre. Que le catholicisme soit une autorité doctrinale, non seulement Wiseman ne le nie pas, mais il revendique ce caractère comme une des marques les plus saisissantes de la vérité du catholicisme. Ce trait n'est point sa faiblesse, dit-il, c'est sa force. Si le catholicisme n'était qu'une école de philosophie sans portée pour la vie, s'il n'était fait que pour une élite, peut-être lui suffirait-il de faire appel à la raison, et il n'y aurait aucun dommage à ce que la raison d'un petit nombre seulement pût le saisir. Mais il est fait pour la multitude, il veut être la religion de millions, que dis-je? de tous les hommes ; et il faut que tous le connaissent et l'embrassent, puisqu'il se présente à tous comme un indispensable moyen de salut éternel. Or les multitudes ne sont pas



susceptibles de raison personnelle, elles ne sont accessibles qu'à l'autorité; religion de raison, le catholicisme échouerait près des masses; religion d'autorité, il réussira. D'ailleurs l'histoire ne nous montre-t-elle pas l'impuissance de la raison? Même pour les élites, la raison a-t-elle jamais fondé une morale ou une religion? Elle a pu en dessiner les traits; mais elle ne l'a jamais fait recevoir. Et pourquoi d'ailleurs se choquer de ce qu'en religion l'autorité doive prévaloir? N'est-ce pas en toutes choses qu'il faut se conduire par autorité? Est-il rien de plus humain? Dans l'usage quotidien de la vie tout le monde se plie à l'autorité, à la tradition. Ne pas croire serait un comble de déraison. Tout ce à quoi nous sommes le plus attachés, nous l'admettons de la tradition, de l'imitation, de l'aveugle répétition. Bien qu'il puisse s'y mêler quelque erreur, nous y croyons parce que, autrement, nous ferions « comme celui qui aimerait « mieux mourir de soif que de ne pas boire du plus pur champagne ». C'est donc une loi de nature que, pour rendre la vie possible, nous croyons sur la foi de la tradition des choses que nous n'avons, personnellement, ni analysées, ni expérimentées.

En matière religieuse, l'autorité nous est plus nécessaire encore. Il nous faut d'abord croire des dogmes. Mais les dogmes chrétiens, fruits de la révélation divine, ne sont point à la portée de la raison : ils ne peuvent être reçus que par un acte d'assentiment à une autorité légitime. Il nous faut ensuite accepter des traditions, des croyances publiques, des usages anciens, des légendes respectables qui ne se présentent point avec la garantie entière des vérités évangéliques, et qu'il nous serait pourtant dommageable de rejeter en bloc; car, dit un vieux proverbe, « à secouer trop vivement l'arbre, pour faire tomber les feuilles mortes, on risque aussi de sacrifier plus d'un rameau vert ». Or, ces traditions, que nous ne devons pas dédaigner, et que cependant nous ne pouvons pas contrôler, c'est l'autorité seule qui rend raisonnable la confiance salutaire que nous leur accordons.

Ce n'est pas que le catholicisme méconnaisse les droits de la raison. Il invite, au contraire, ses adeptes à mettre en œuvre toutes ses ressources. Dans ses écoles, la raison est en honneur aussi bien que la foi : c'est à la raison qu'il appartient d'établir les fondements de la foi, de rechercher les harmonies de nos dogmes, d'épurer la masse énorme de nos traditions populaires. Le catholicisme est même si jaloux des droits de la raison, qu'il tiendrait pour une erreur toute croyance qui la heurterait de front.

Mais il tient la raison pour insuffisante. Il ne veut pas qu'elle se présente comme le seul guide vers la vérité, ni qu'elle ait la prétention de donner une expression entière de la vérité. En convainquant la raison de sa faiblesse en face des vérités fondamentales devant les problèmes qu'à tout prix il faut résoudre dans les crises aiguës de l'existence, il ne lui fait pas injure, mais il vient à son secours; il ne l'enveloppe pas de ténèbres, mais il lui ouvre de lumineux horizons : il n'emprisonne pas l'homme, mais il le délivre... Le protestantisme n'a pas le salut, parce qu'il n'a que la raison, si bornée et si contra-

dictoire. Ses docteurs forment un corps fort respectable d'hommes cultivés : mais ils parlent au nom de leur science, et non de la part d'une autorité divine ; et leur influence est d'autant plus battue en brèche, qu'ils appartiennent à des sectes religieuses très diverses, qui se contredisent sur les points les plus graves... Le catholicisme, au contraire, est une autorité présente et vivante, une autorité qui lie ensemble tous les croyants dans une puissante unité, une autorité qui rattache constamment la pensée et la pratique d'aujourd'hui à la pensée et aux pratiques d'hier, une autorité attentive à surveiller les nobles aspirations des générations humaines qui se succèdent afin de leur donner, en tous les temps, une juste satisfaction. Le catholicisme s'impose donc à quiconque veut raisonner sa foi. »

ÉTUDES. — 5 janvier 1906. — FERDINAND PRAT : *Origène et l'origénisme* (2e article). — JULES LEBRETON : *Les théories du Logos au début de l'ère chrétienne* (1er article). — Sous ce mot de Logos se cachent bien des doctrines différentes ; sans doute, le Logos chrétien s'oppose, par un caractère unique, à toutes les conceptions helléniques ou alexandrines ; mais notre théologie catholique est-elle restée pure de tout alliage ? C'est cette question d'un caractère très apologétique, que l'auteur se propose d'étudier. Dans ce premier article, il montre la complexité du problème, et décrit, avec beaucoup de clarté et de précision, les théories grecques du Logos.

REVUE DU CLERGÉ FRANÇAIS. — 1er janvier 1906. — E. VACANDARD : *Le pouvoir coercitif de l'Eglise et l'Inquisition* (1er article). — L'inquisition est une des questions les plus délicates que puisse traiter un apologiste. C'est une défense bien insuffisante que de montrer que les adversaires de l'Eglise ont également à se reprocher de violentes intolérances. « Si l'on désire vraiment justifier l'institution dont l'Eglise catholique a pris la responsabilité au moyen âge, il faut, de toute nécessité, l'examiner en elle-même et la juger, non plus par comparaison avec des gestes que l'on réprouve, mais simplement au regard de la morale, de la justice et de la religion. » L'auteur constate que l'histoire de l'inquisition est encore à faire ; il voudrait, sinon l'entreprendre d'une façon complète, au moins « placer cette institution dans son cadre historique, faire voir comment elle est née, indiquer surtout comment elle se rattache à l'idée que l'Eglise se faisait alors de son pouvoir coercitif... Nous ferons d'abord un large exposé des faits et des doctrines qui concernent la répression de l'hérésie depuis les origines du christianisme jusqu'à la Renaissance ; puis, nous examinerons si la conduite, assez facilement explicable de l'Eglise envers les hérétiques, peut être justifiée ». Le champ des recherches ainsi limité, l'auteur étudie, dans ce premier article, la conception que se firent les premiers siècles chrétiens de la répression de l'hérésie : « Jusqu'au milieu du VIe siècle et même au delà, les docteurs... sont hostiles à l'emploi de la force matérielle. Non seulement ils rejettent absolument la peine de mort et posent ce principe qui prévaudra à travers tous les siècles, à savoir que l'Eglise a horreur du sang,

mais encore ils proclament que la foi est chose absolument libre et que la conscience est un domaine où la violence n'a rien à voir. » A partir de Valentinien Ier, si les empereurs « poursuivent avec vigueur tous ceux qui attaquaient l'orthodoxie, ou, pour mieux dire, leur propre foi, qu'ils considéraient, à tort ou à raison (quelquefois à tort), comme la foi de l'Eglise », on voit, par contre, la grande majorité des docteurs « réprouver nettement toute condamnation à mort pour crime d'hérésie, cette hérésie eût-elle causé incidemment des désordres sociaux ». Ils admettent simplement que l'Etat peut user de certaines violences (amendes, exil) à l'égard des hérétiques.

Bibliographie (1)

LIVRES NOUVEAUX INTÉRESSANT L'APOLOGÉTIQUE

AUBÈS (J.). — *Le protectorat religieux en Orient*. In-16, 64 p. Paris, Bloud, 1905, collection *Science et religion*. Prix : 0 fr. 60.

BARRY (William). — *Newman*. Traduit de l'anglais par l'abbé A. Clément. In-8°, Paris, Lethielleux, 1906. Prix : 5 francs.

BATIFFOL (Mgr). — *La question biblique dans l'anglicanisme*. In-16, 64 p. Paris, Bloud, 1905. Prix : 0 fr. 60.

BINET (A.). — *L'âme et le corps*. Bibliothèque de *Philosophie scientifique*. In-18. Paris, Flammarion, 1905. Prix : 3 fr. 50.

BIRÉ (A.). — *La séparation des Eglises et de l'Etat*. Commentaire de la loi. In-8°. Paris, Rousseau, 1906. Prix : 3 francs.

CHARENCEY (DE). — *Epreuves et châtiments de l'autre vie, d'après les Mexicains et les Bouddhistes*. In-8°, 9 p. Caen, Delesques, 1905.

Conflits (Les) de la science et des idées modernes, sans nom d'auteur. In-18. Paris, Perrin, 1905.

DELEHAYE. — *Patrologia orientalis*, publiée sous la direction de R. Graffin et F. Nau. Tome II, fasc. 4 : *Les versions grecques des actes des martyrs persans sous Sapor II*. In-8°. Paris, Firmin-Didot.

HAUSSONVILLE (Cte d'). — *Après la séparation*. In-16, 96 p. Paris, Perrin, 1905. Prix : 0 fr. 50.

DUCHESNE (Mgr). — *Les origines chrétiennes*. Nouvelle édition, entièrement refondue. In-8°. Paris, Fontemoing, 1906. Prix : 10 francs.

LAURENT (Dr E.). — *La criminalité infantile. Le crime et le vice à l'école*. In-18, 150 p. Paris, Maloine, 1906. Prix : 2 fr. 50.

LE CAMUS (Mgr). — *L'œuvre des apôtres. Fondation de l'Eglise chrétienne*. 3 vol. in-8°. Prix : 18 francs, ou 3 vol. in-12. Prix : 12 francs. Paris, Oudin, 1905.

(1) La bibliothèque de lectures apologétiques, attendue aujourd'hui par plusieurs abonnés, paraîtra au 1er février, à la *Correspondance*.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

Paris. — Imprimerie F. LEVÉ, rue Cassette, 17.

1re Année N° 9 1er Février 1906

REVUE PRATIQUE

D'APOLOGÉTIQUE

Apologétique

Solidarité ou Charité?

La morale de la solidarité n'est qu'un aspect et un essai de solution partiel d'une grande et difficile question : celle de la « justice sociale ».

Elle intéresse l'apologétique à un titre tout particulier, puisque, de l'aveu même de ses auteurs, elle prétend supplanter la solution chrétienne. « Au *devoir moral* de charité qu'a formulé le christianisme, écrit M. Bourgeois... elle substitue une *obligation quasi contractuelle*... pouvant être soumise à certaines sanctions[1]. » En d'autres termes, à la vieille et équivoque notion de charité elle oppose la notion précise de justice stricte et de contrat.

A supposer même que cette tentative ne menace pas sérieusement le principe de notre morale religieuse — ce qu'il nous reste à démontrer — elle contient évidemment l'indication de besoins nouveaux de la conscience moderne que nous devrons chercher à définir, et auxquels il faut donner une réponse. Tel est l'objet de cette étude.

1. *Solidarité*, 4e édit., p. 155. (Chez A. Collin.)

I

Exposons d'abord brièvement quels sont l'objet, la méthode et les principales conclusions de la morale solidariste.

Elle se propose avant tout de donner une base et une formule objectives au devoir social.

Jusqu'ici, dit-on, il comportait une certaine ambiguïté. Les moralistes distinguaient communément des devoirs de justice, ou devoirs stricts : ne pas faire le mal — et des devoirs larges, ou devoirs de charité : faire le bien. Il y avait ainsi des vertus nécessaires : la probité, et des vertus de luxe : la bienfaisance. La doctrine solidariste a été constituée en vue de mettre fin à ce dualisme indulgent, et de fonder le devoir de bienfaisance non plus sur un sentiment subjectif et libre, l'amour, mais sur un principe rationnel, propre à justifier des sanctions légales.

Quel sera le principe ?

Il faut le demander aux sciences positives qui seules peuvent lui assurer l'autorité et l'efficacité nécessaires. « Il faut libérer les esprits des systèmes *a priori*, substituer aux combinaisons mentales imposées par la tradition et l'autorité des combinaisons dues à la libre recherche[1]. »

Disons en deux mots que ce principe a été obtenu par la conversion du concept métaphysique d'*obligation morale* en deux notions positives empruntées aux sciences mathématique et juridique : les notions de *dette* et de *contrat*.

Les pages où M. Bourgeois décompose les éléments de la dette sociale[1], sont aujourd'hui classiques : elles font jurisprudence en prose, comme le songe de M. Sully Prud'homme en poésie[2]. — En voici le résumé. L'homme fait partie, qu'il le veuille ou non, d'une société dont il

1. *Solidarité*, p. 117 et seq.
2. « Le laboureur m'a dit en songe : Fais ton pain, etc... »

devient du même coup débiteur par tout ce qu'elle a fait et préparé pour lui. Dette sa nourriture, chacun des aliments qu'il consomme étant le fruit d'une longue élaboration. Dette son langage, car chacun des mots qui naîtront sur ses lèvres contient et exprime une somme d'idées accumulées par ses ancêtres. Dette — et de quelle valeur ! — le livre et l'outil qu'il tient entre les mains. Dette à chaque pas qu'il fait sur la route laborieusement construite. Dette à chaque tour de roue du wagon et de l'hélice. Dette envers tous ceux qui ont contribué au progrès matériel, ou moral, de sa race, etc...

Ainsi, par le fait de notre naissance et de notre participation à la chose publique, une sorte de compte courant est intervenu entre nous et la société. En regard de notre apport personnel, de notre actif, s'inscrit le montant de nos prélèvements, de notre *dette sociale*. Un vaste service de comptabilité publique établira le bilan de chaque individu : il suffit pour cela, dit M. Bourgeois, dans une formule lapidaire, de « *faire le compte de son* DOIT *et de son* AVOIR *afin d'en dégager le règlement de son* DROIT *et de son* DEVOIR[1] ».

— Avant d'en venir là cependant, il a fallu légitimer cette situation de fait imposée à tout homme, passer de la nécessité physique à l'obligation morale et légale, en un mot transformer la *solidarité de fait*, dans laquelle chacun se trouve impliqué malgré lui en une *solidarité de droit*, acceptée de tous et sanctionnée par la loi.

Ce fondement juridique, la « solidarité-droit » l'a désormais trouvé dans la théorie du « quasi-contrat social ».

Le titre IV, livre III, du Code civil, reconnaît en effet, en termes exprès, « des engagements qui se forment sans convention ». Il en définit quatre espèces, parmi lesquelles le quasi-contrat, ou contrat rétroactivement consenti. — « Certains engagements, dit l'article 1370, se forment sans qu'il intervienne aucune convention ni de la part de celui qui s'oblige, ni de la part de celui envers lequel il est obligé », tels les engagements tacites entre propriétaires voisins[2].

1. *Solidarité*, p. 94.
2. Cité dans *Solidarité*, p. 133.

Or, disent les solidaristes, c'est le cas de la société humaine. Chacun de nous jouit « en commun » du domaine public, du patrimoine artistique, du prestige moral, du crédit, de l'organisation administrative de son pays. Cet emprunt perpétuel le met vis-à-vis de la société dans la situation de débiteur à créancier. « Certes, il n'y a pas en fait de consentement préalable des contractants... Il n'a pas pu y en avoir, et c'est l'objection insurmontable qui a ruiné la théorie du *Contrat social* de Rousseau[1]. » Mais il y a matière à quasi-contrat.

Donc aussi à sanction légale. « La loi positive peut assurer par des sanctions impératives l'acquittement de la dette sociale[2]. »

Applications pratiques :

Très préoccupés de trouver un moyen terme entre l'individualisme économique et le socialisme, les solidaristes se bornent à réclamer la *socialisation des moyens d'assurance et d'assistance*.

En ce qui concerne l'assistance : « Dans tous les cas où, pour une raison quelconque, un vieillard ou un invalide se trouve privé de toute ressource, le devoir strict de la nation est d'intervenir pour l'assister[3]. »

En ce qui concerne l'assurance, on la demande :

« Contre le défaut de culture des facultés individuelles. Que l'instruction soit offerte gratuitement à tous dans des conditions telles que tous puissent en réalité en profiter, et non pas seulement au degré primaire, mais jusqu'au point où l'aptitude intellectuelle de chacun lui permet d'en tirer vraiment profit. »

« Contre les risques sociaux. Que tous les membres de la société soient assurés mutuellement contre ces risques (accidents, chômage involontaire, etc...)[4]. »

1. *Solidarité*, p. 172.
2. *Ibid.*, p. 148.
3. Résolution formulée (5 déc. 1902) par la Commission parlementaire d'assurance et de prévoyance.
4. Résolutions présentées au Congrès d'Education sociale (1900).

II

Que faut-il penser de cette argumentation ? — Est-elle aussi solide que séduisante ? Réussit-elle vraiment à éliminer du devoir social le vieux sentiment de charité ?

Il semble qu'on peut démontrer que non. Et toute cette critique aboutira, je l'espère, à dénoncer l'équivoque d'un système qui, en droit, ne repose que sur une fiction — et qui, en fait, emprunte toute sa vigueur au principe même dont il prétend se passer.

Pour découvrir le vice interne et la logique ruineuse des théories solidaristes, il suffit d'analyser les éléments du devoir strict auquel on prétend réduire les devoirs de bienfaisance. Toute dette de justice, tout contrat suppose nécessairement ces trois termes : un débiteur qui s'engage volontairement — un créancier qui reçoit l'engagement — un quantum défini d'obligation. Or le quasi-contrat de solidarité ne satisfait à aucune de ces conditions : nous sommes débiteurs, sans avoir rien fait pour cela — vis-à-vis de créanciers qui n'existent pas — d'une somme indéterminée et indéterminable.

Il suffirait d'établir l'une ou l'autre de ces affirmations pour qu'il fût permis de conclure qu'il n'y a pas dans la solidarité matière à contrat ; par conséquent pas de devoir de justice stricte (ce qui ne veut pas dire, comme on le verra bientôt, pas de dette ni de devoir du tout).

Un mot sur chacun de ces points.

— En premier lieu le contrat suppose un engagement formel de la part des intéressés. Ceci est hors de doute, mais il en est de même du quasi-contrat que l'article 1371 du Code civil définit ainsi : « Les quasi-contrats sont les faits purement volontaires de l'homme dont il résulte un engagement réciproque des deux parties. » Si donc ailleurs (art. 1370) le même Code parle d'« engagements formés involontairement, tels que ceux entre propriétaires voisins » il vise des faits qui sont la conséquence d'actions volontaires.

Le sens commun justifie pleinement cette définition. Il y a dette quand un service a été consenti sous la condition d'une réciprocité.

Or rien de tel dans le quasi-contrat social. « L'homme des cavernes, dit homoristiquement M. Malapert, a taillé et poli la pierre pour son usage et non pour m'être utile. Je consens à être reconnaissant au premier gorille, mon aïeul, qui mérita le nom d'anthropopithèque : je ne vois vraiment pas en quel sens je suis à proprement parler son débiteur[1]. »

Pas de débiteurs; mais pas davantage de créanciers. « Où sont les héritiers de Gutenberg et les ayants droit de Stéphenson? A leur défaut, lequel de nous a le droit de recouvrer leur créance? »[2]

Il faut, répond M. Bourgeois, que chacun « consente à payer à l'ensemble des hommes ce qu'il doit à ces innombrables inconnus dont il est le débiteur ». Ce qui revient à faire de l'Etat le fondé de pouvoirs de tous ces créanciers anonymes qui ne peuvent exercer sur nous leur droit posthume de revendication.

Nous aurons bientôt occasion de montrer tout ce qu'il y a d'équivoque et de menaçant dans cette délégation à l'Etat de la créance sociale.

Mais quelle sera enfin cette créance et quelle sera notre dette! Nous sommes ici au cœur de la question. Pouvons-nous espérer qu'il sera possible de leur fixer une règle et des limites?

Pas le moins du monde. S'il paraît en effet possible d'évaluer avec exactitude la fortune d'un individu (l'enregistrement des successions en fournit la preuve), il est en revanche tout à fait impossible d'estimer, même par approximation, le montant de sa « dette sociale ».

Essayez plutôt!

Le premier élément de ce compte sera apparemment représentatif de la somme d'énergies physiques et morales que nous devons à nos aïeux. Ce sera le juste prix de la vie.

Mais, quoi! la vie s'estime-t-elle de cette façon? Et,

1. *Essai d'une philosophie de la solidarité*, p. 104. (Chez Alcan.)
2. Brunetière. Conf. de Toulouse.

du point de vue où l'on se place, la vie est-elle toujours un bien? Que de gens se lèveraient à ce mot pour se plaindre de la vie, de leurs ancêtres et de la société! « Dans les conférences, dans les causeries aux universités populaires, dit M. Buisson..., j'ai été plusieurs fois arrêté par des réflexions non pas brutales, mais précises et formelles: — Ah! oui, vous en parlez à votre aise de ce que nous devons à la société; mais un tel lui doit sa maladie, un autre son infirmité, un autre d'autres tares physiques, psychiques[1]. » « Voici un homme qui a hérité 100.000 francs et une maladie mentale. Etablissez son compte[2]. »

Sera-t-il plus aisé de calculer les emprunts faits au milieu social par l'éducation, la vie de communauté, etc.?

Sans doute les hommes qui, à un degré quelconque, ont fait fructifier leur part du patrimoine commun, ont beaucoup reçu de la société. Mais à côté des secours qu'elle leur a offerts, que d'obstacles ne leur a-t-elle pas opposés. « Les débuts des inventeurs sont de véritables martyrologes. La famille, l'entourage, les amis s'unissent contre lui... La pauvreté, le milieu obscur, les railleries du public, les conseils des hommes qui disent : Croyez-en mon expérience, l'envie, la routine, l'ignorance, l'intérêt des détenteurs du *statu quo*, etc..., tout se coalise contre l'inventeur. Aussi quelle histoire lamentable fut celle de sa jeunesse[3]! »

Qui donc établira le bilan d'un pareil compte?

Dira-t-on que du moins les travailleurs de tout ordre ont mis en œuvre une matière élaborée déjà par le travail des siècles, qu'ils ont profité, comme on dit, de l'*outillage social?*

Mais sur quoi se baser pour en établir le prix de location? Et ici encore il faudra tenir compte — en le portant à l'actif de l'intéressé — des améliorations qu'il aura introduites dans le rendement des instruments de production. « J'ai essayé, dit M. P. Leroy-Baulieu, de mesurer...

1. Cité dans *Solidarité*, 4e éd., p. 195.
2. Malapert. Dans *Essai d'une philos. de la solidarité*, p. 105.
3. R. Stourm. *Compte rendu des séances de l'Acad. des sc. mor. et pol.* sept.-oct., 1903.

chiffres en main, ce que la société doit à certains hommes d'élite dans l'ordre pratique.

« Bessemer a inventé un procédé pour la fabrication de l'acier. Ce procédé a fait tomber le prix de la tonne (qui coûtait 500 à 600 francs) à 120 ou 130 francs... Si depuis quarante ans environ que le procédé a été découvert... on adopte une moyenne annuelle de production de 10 millions de tonnes, cela fait un total de 400 millions de tonnes. Si donc, pour une durée de quarante ans, on admet une baisse moyenne de 100 francs seulement, le procédé de Bessemer a fait réaliser à la société une économie de 40 milliards — alors que Bessemer n'a gagné que 40 millions (fortune déclarée)[1]. »

Conclusion (nous aimons à l'emprunter à l'un des hommes les moins suspects de partialité en faveur de notre thèse): « Ce terme de dette sociale, que veut-il dire? Est-ce une métaphore, est-ce un terme précis?... Si c'est un terme de droit, dans quelle mesure est-ce une dette?

Tel individu dira : — Moi, je ne dois rien à la société ou plutôt je lui dois une vie qui est une douleur perpétuelle... Je ne l'ai pas demandée, je la subis.

« Que répondre à cela? A ne parler que des hommes de notre temps et de notre société, j'admets qu'à tout prendre ils aient tort de dire qu'ils ne doivent rien. On doit toujours quelque chose, n'eût-on reçu que l'existence. Mais que *représente au juste ce quelque chose?* Voilà ce qu'il faudrait pouvoir mesurer. Pour être vraiment une dette ne faut-il pas que la dette soit mesurable[2]? »

Nous ne prétendons pas autre chose.

La vérité, c'est que la doctrine solidariste n'est pas, comme elle le prétend, un système fondé tout entier en logique et en pure raison. « Elle ne tire pas plus de réalité, dit M. Boutroux, des principes du droit que de ceux des sciences de la nature. Elle n'existe qu'à condition de ne

1. *Compte rendu des séances de l'Acad. des sc. mor. et pol.*, sept.-oct. 1903, p. 371-372.

2. BUISSON, au Congrès d'Education sociale, cité dans *Solidarité*, 4e éd., p. 194.

point se définir, de ne point s'expliquer, de ne point se démontrer[1]. »

Ou bien, si elle veut à tout prix se transformer en un système logique, elle doit accepter le principe et les conséquences du collectivisme intégral auquel elle sert d'introduction. On verra alors que le conflit qu'on prétend établir entre la justice et la charité naît de la secrète préoccupation de réduire les relations sociales à des rapports mathématiques et d'en éliminer la liberté sous toutes ses formes.

Et c'est bien en fait cette tendance socialiste que révèle, quelle que soit l'intention de ses auteurs, la philosophie de la solidarité. On l'a signalée maintes fois.

Ne conduit-elle pas directement à la suppression du droit d'héritage? — S'il y a un cas, en effet, où l'un des éléments de la dette sociale soit exactement définissable, c'est évidemment celui de la possession par hérédité. Le devoir de restitution est ici susceptible d'une expression rigoureuse.

Ne suppose-t-elle pas la propriété commune du patrimoine social et, par une conséquence naturelle, ne rend-elle pas nécessaire la socialisation des moyens de production? Ce qui est d'origine sociale est inappropriable individuellement; nul n'a le droit de confisquer une partie de la propriété commune et d'en exclure autrui. Ce n'est pas débiteur qu'il faut dire, c'est usurpateur[2].

N'entraîne-t-elle pas, en bonne logique, un nivellement général des conditions?

« Il y aura, dit-on, un redressement des comptes... Qui sera juge de ce redressement? Ceux-là, qui étant les plus nombreux, croiront pouvoir en profiter. Et quand ce redressement sera-t-il complet? Il ne le sera jamais tant qu'il y aura une inégalité de conditions même très réduite?

« A l'heure actuelle on ne nous présente que des conclusions limitées, quoique assez vagues, tout un système d'assurances analogue au *garantisme* de Fourrier. Mais pourquoi s'arrêterait-on là? Nous sommes en plein arbitraire. Il y a une dette sociale indéterminée, un redresse-

1. *Compte rendu des séances de l'Ac. des sc. mor. et pol.* (*op. cit.*), p. 404.
2. MALAPERT, *op. cit.*, p. 105.



ment des comptes ne reposant sur aucune base positive; on doit aller jusqu'au bout. Le redressement ne sera complet que le jour où fonctionnera le collectivisme pur et simple[1]. »

Voilà donc la fin de tout le système : centralisation de toute activité entre les mains de l'Etat.

M. Bourgeois nous fait espérer qu' « à la libération de la dette sociale commence la liberté individuelle[2] ».

Mais si, comme on l'a vu, la détermination de cette dette est livrée à la discrétion du créancier, on se demande avec inquiétude où s'arrêteront ses exigences. Aujourd'hui, au nom des nécessités de la lutte pour la vie, on demande la gratuité de l'instruction à tous les degrés. Cette prétention est sortie du cerveau d'un professeur. Mais, les besoins naissant avec le moyen de les satisfaire, jusqu'où reculera-t-on demain les limites des nécessités sociales? Economistes et politiciens auront tôt fait de trouver là une justification de leurs doctrines ou de leurs ambitions.

En résumé, le solidarisme logique « est une des formes du socialisme qui se présente avec un visage plus avenant et des solutions plus vagues[3] ». « On ne parle plus de prendre, on parle de mutualité; c'est une formule de politesse : on met tout à la disposition de ses voisins, à charge de revanche[4]. »

III

Quelles sont, pour l'apologiste et le moraliste chrétien, les indications à retenir de cette étude? — J'en indiquerai deux principales.

La première, très consolante pour nous, c'est qu'on ne se passe pas en morale du principe de la charité.

1. P. Leroy-Beaulieu. *Compte rendu des séances de l'Ac. des sc. mor. et pol.* (*op. cit.*), p. 376.
2. *Solidarité*, 4e éd., p. 216.
3. P. Leroy-Beaulieu. *Compte rendu de l'Acad. des sc. mor. et pol.* (*op. cit.*), p. 370.
4. *Ibid.*, p. 376.

L'histoire même de la philosophie de la solidarité nous en fournit la preuve, au témoignage d'un homme dont personne ne suspectera la compétence et l'impartialité, M. Boutroux. Après avoir reconnu, comme nous venons de le faire, que la logique du système est *pipée*, il conclut : Et cependant « l'on a beau réfuter les systèmes solidaristes, le solidarisme subsiste ». Pourquoi? Parce qu'au fond le principe vital de la doctrine, c'est « un sentiment, une croyance, une aspiration. C'est la sympathie, tendant à venir en aide aux déshérités et à utiliser pour cet objet les forces de la société... En somme, *après comme avant la campagne solidariste, nous nous trouvons en présence de la charité ou amour des hommes*[1] ».

Il ne pouvait pas en être autrement. On aura beau chercher : on ne fera pas que la vie morale ne soit le dernier refuge du sentiment sous toutes ses formes. Il faut être obsédé des rêves d'exclusivisme scientifique chers à certains esprits pour croire à une algèbre sociale où les problèmes moraux s'exprimeraient en fonctions d'unités numériques. Il y a quelque chose dans la vie qui échappe aux lois de la raison pure, quelque chose d'irréductible au calcul et à la mesure mathématiques : ce sont nos émotions, nos passions, nos volontés, nos croyances. Donc il y a quelque chose de plus entre les hommes que des relations de comptabilité, il y a un sentiment de sympathie mutuelle, de fraternité profonde que toutes les philosophies sociales supposent, mais que le christianisme seul explique et sait rendre fécond.

Il est nécessaire d'insister sur ce point et de montrer que seule la morale chrétienne donne aux philosophies de la solidarité un principe fécond — et une efficacité pratique.

Elle donne un sens à l'amour d'autrui. Avant d'astreindre l'homme à traiter ses égaux en frères, le dogme chrétien lui prouve en effet qu'ils sont ses frères. « Multi unum corpus sumus in Christo, singuli autem alter alterius membra[2]. » — « Un seul père pour tous dans les cieux, une même rédemption, une même promesse, une

1. *Compte rendu des séances de l'Ac. des sc. mor. et pol.*, p. 403-404 (*op. cit.*).
2. *Rom.*, XII, 5.

même patrie dans un éternel avenir. Voilà en quelques mots toute l'économie spéculative du christianisme[1]. »

Un des caractères les plus intéressants de ce principe — sur lequel j'appellerai l'attention en raison de ce qui va suivre — c'est qu'il assure l'unité de la vie morale, en opérant l'union de la justice et de la charité, en conciliant les droits de la raison pure avec les exigences de la liberté et les besoins du cœur.

Un même esprit d'amour pénètre et vivifie toute la vie chrétienne, à commencer par les relations de justice. Il est des contrats réguliers qu'un chrétien ne doit pas signer; la loi économique de l'offre et de la demande, alors même qu'elle est juste, n'est pas toujours morale...

Et de même que la charité pénètre la justice, de même la justice inspire la charité. On a pu dire que la charité n'est qu'une *justice supérieure*, car elle a pour fin de remédier aux iniquités du sort. — Est-ce à dire que nous confondions ces deux espèces de devoirs? Pas le moins du monde, et toute cette thèse a pour but de défendre l'élément spécifique de la charité : LA LIBERTÉ.

Tandis que, dans les relations contractuelles de stricte justice, la conduite de l'agent est déterminée à l'avance et dans un sens unique, dans l'exercice de la charité sa liberté se détermine elle-même dans le sens le plus judicieux. Ce droit d'initiative n'est pas d'ailleurs le droit de s'affranchir de l'obligation — il n'y a pas de devoir facultatif — mais celui de choisir le meilleur emploi possible de son activité. On peut être bienfaisant de bien des manières, en travaillant dans un laboratoire, en soignant les malades, en luttant pour la vérité, en pratiquant l'aumône. Il s'agit de trouver le procédé à la fois le plus fécond et le mieux approprié à nos aptitudes. Dans une religion fondée sur l'amour et l'abnégation, la charité peut aller jusqu'au sacrifice de soi.

Ce n'est pas tout en effet que de donner un principe logique à une doctrine : il faut en démontrer l'efficacité. C'est ce qu'a fait, depuis vingt siècles, le christianisme.

Tout le monde est d'accord sur ce point qu'il n'y a de

1. Mgr D'HULST. *Carême de* 1896, 1re Conf.

solidarité effective que par le renoncement des intérêts égoïstes au profit de la cause commune. Mais les philosophies positives se reconnaissent impuissantes à l'obtenir autrement que par des « sanctions impératives » et par la « contrainte légale ». Chacun sait ce que produisent de pareils moyens.

A cette morale de la contrainte, la religion chrétienne oppose une loi d'amour et de liberté. Elle enseigne à chercher l'Être véritable au delà de ce qui passe, et, par le renoncement à tout « ce qui n'est pas », à trouver toute chose en Lui. Cette grande maxime du sacrifice, elle la propose sous forme de leçon concrète, dans le sublime exemple de la Croix. Elle en facilite enfin la réalisation par un ensemble de moyens adaptés à toutes les circonstances de la vie. Aussi paraît-il réservé à cette religion de la souffrance de réaliser dans toute son ampleur le précepte de la charité dans le monde.

Faut-il cependant nous en tenir là et déclarer avec un optimisme béat que tout est pour le mieux dans le meilleur monde moral? Ce serait confondre l'idéal et la réalité! Et si nous avons le droit de nous enorgueillir de la magnifique floraison de nos œuvres de charité[1], il ne servirait à rien de s'illusionner sur les insuffisances — et quelquefois les défaillances — de la bienveillance privée. On a organisé, ces derniers temps, un office central des institutions charitables : il n'a pu enregistrer, malgré l'infinie complexité des œuvres de secours, les douloureuses déceptions qu'elles donnent encore aux indigents qui s'y adressent et aux hommes d'œuvres qui s'y intéressent[2].

Ces réflexions nous préparent à mieux comprendre une revendication qui est au fond de la doctrine solidariste — comme elle est au fond de la conscience moderne — et qui va nous fournir notre seconde conclusion.

Toutes les théories sociales contemporaines accusent un besoin croissant de faire passer dans la loi des obligations enfermées jusque-là dans le domaine privé de la

1. Lire à ce sujet le beau livre de MAXIME DU CAMP, *La charité privée à Paris*.

2. Cf. L. LEFÉBURE, *Correspondant* du 25 mars 1899; *Réforme sociale*, 1er août 1900, p. 305.

conscience, de transformer en devoirs et en droits stricts des relations de bienfaisance qui semblaient devoir comporter une certaine indétermination pratique.

Cette prétention est-elle inadmissible? Contredit-elle ce que nous avons dit des principes de la justice et de la charité chrétiennes? — Pas nécessairement. Il suffit, pour le comprendre, de se référer à la distinction que nous venons d'établir entre le devoir strict et le devoir large. L'un et l'autre sont également impérieux; mais il n'y a qu'une manière de se comporter à l'égard du premier, tandis qu'il y en a plusieurs de satisfaire au second. Si donc il était démontré, après une expérience présentant toutes les garanties requises, que de toutes les manières d'exercer la bienfaisance dans un cas donné, une seule est pratiquement efficace, elle pourrait devenir l'objet d'un devoir strict.

Il ne servirait à rien de dire : la charité est un sentiment et ne peut, comme tel, servir de fondement à une obligation légale. C'est là une illusion que la psychologie condamne et que l'expérience dément. « En fait, remarque à propos M. Boutroux, certaines lois visiblement fondées sur des sentiments sont universellement approuvées et admirées. Telles les lois Roussel et Bérenger, lois de sympathie, de bonté, d'indulgence. Toutes les lois, en dernière analyse, dérivent de sentiments. Fustel de Coulanges a montré la part considérable qui revient, dans les lois de la Grèce et de Rome, au culte de la famille, aux croyances touchant la survivance des morts, à la religion, c'est-à-dire à un ensemble de sentiments[1]. »

Ainsi donc il n'y a aucune difficulté de principe à ce que l'esprit de la charité chrétienne passe — par un lent travail de pénétration — de la conscience dans la loi. Peut-être même est-il opportun de dire ces choses, en un temps d'interventionnisme à outrance. Mais ces concessions faites à l'hypothèse de l'assistance légale, il n'est pas moins nécessaire de l'entourer des réserves imposées par la raison et par l'expérience.

1. *Compte rendu des séances de l'Académie des sciences morales et politiques* (*op. cit.*), p. 406.

Il y a longtemps, en effet, qu'on en a dénoncé les dangers. Danger moral, parce qu'elle menace le principe même des vertus de travail, d'ordre et de prévoyance. Danger social parce qu'elle compromet le bon équilibre des finances publiques : quelles ne seront pas les surprises réservées au budget le jour où tous ceux qui hésitent encore à demander un secours pourront exiger l'acquittement d'une dette légale.

La meilleure solution paraît donc être:— avant tout de favoriser le retour à la vie normale et aux conditions d'ordre et de moralité sociale : inventée pour soulager l'homme, la civilisation finit par le surcharger, et manque son but en le dépassant; — de former des individus énergiques, de les grouper pour la défense d'intérêts communs, et d'accoutumer tous ces « centres d'actions » à se regarder comme autonomes et indépendants ; — de développer le plus possible, en même temps que l'initiative et la responsabilité privées, les habitudes d'ordre et de prévoyance: pour cela, distinguer toujours entre les œuvres d'épargne et d'assistance, et n'abaisser jamais les solutions légales au niveau de l'impéritie ou de la paresse ; — d'assurer l'organisation équitable du travail, etc...

Quelles que soient d'ailleurs les mesures adoptées, il y aura toujours de la souffrance dans le monde : et à la souffrance humaine il est quelque chose de plus doux et de plus nécessaire que les règlements de la plus sage des administrations, c'est la généreuse sympathie d'une pitié fraternelle. C'est ce que le christianisme avait compris et que l'on paraît, hélas, de notre temps avoir oublié.

*
* *

Ainsi se confirment les conclusions de cette étude : pas de solidarité sans charité, pas de charité sans renoncement, pas de renoncement durable sans religion.

A.-O. NELSON.

Questions et réponses

Les récits de l'Histoire Sainte

La Création

Ce récit comprend deux parties distinctes : la création du monde matériel et celle du premier couple humain.

I. — Du récit de la création du monde matériel, l'Eglise retient surtout cette grande vérité de foi qu'elle a insérée au commencement de son *Credo* : Dieu est le « créateur du ciel et de la terre », c'est-à-dire que le ciel et la terre ne doivent ni à eux-mêmes, ni à aucune des divinités imaginées par l'homme, leur existence et leur organisation. Dieu seul, le Dieu unique et tout-puissant, est l'auteur de tout ce qu'ils sont et de tout ce qu'ils renferment. Telle a été incontestablement l'idée de l'écrivain sacré, idée souverainement originale, au milieu du monde polythéiste et naturaliste dans lequel il vivait, idée éminemment philosophique, inspirée par Dieu à l'auteur sacré et destinée à devenir la base du système religieux le plus parfait que l'humanité ait connu. C'est sans doute pour mettre en relief cette action créatrice du Dieu unique que le récit relègue au quatrième jour la création du soleil et des astres, que les anciens hommes regardaient comme les divinités primordiales et maîtresses du monde visible.

Quant à la division de l'œuvre créatrice en six jours, il n'est nullement de foi qu'elle doive se prendre à la lettre. Du texte de l'Ecclésiastique, XVIII, 1 : « Celui qui vit éternellement a tout créé en même temps, *simul* », ce qui doit d'ailleurs se traduire plus exactement : « A tout créé également », sans exception ; saint Augustin a pu conclure à une création instantanée de toutes choses. Saint Jean Chrysostome, saint Grégoire de Nysse et d'autres Pères ont admis une création en six jours de vingt-quatre heures comme les nôtres. Une étude plus attentive des faits géologiques a suggéré à Cuvier et à d'autres l'idée de jours-époques, chaque jour représentant une longue période durant laquelle ont apparu et se sont développées les différentes classes d'êtres qui constituent et peuplent le globe terrestre,

ou y exercent leur influence. On a appelé *concordisme* le système qui consiste à établir un accord harmonieux entre l'apparition successive des êtres créés d'après la science, et leur ordre de création d'après la Genèse. Ce système, assez spécieux quand on l'applique à l'ensemble de l'œuvre créatrice, se montre par trop défectueux quand on entre dans le détail. En particulier, pour expliquer la création du soleil et des astres au quatrième jour, il faut recourir à l'hypothèse plus ingénieuse que naturelle d'un spectateur placé sur la terre dès les plus anciennes époques géologiques. Aussi y a-t-il tendance générale aujourd'hui à l'interprétation *idéaliste* du récit biblique. En d'autres termes, le récit aurait pour but, non pas de tracer l'histoire exacte de la création des différents êtres, mais seulement de fixer une idée.

Cette idée est celle de la semaine, comprenant six jours de travail et un jour de repos, à l'exemple de ce que Dieu est censé avoir fait. En réalité, l'auteur sacré mentionne huit œuvres distinctes, mais il les répartit en six jours, le troisième et le sixième comprenant chacun deux œuvres. Il indique assez nettement par là qu'il tient à attirer l'attention sur ce nombre de six jours, suivis d'un septième destiné au repos. Il rattache d'ailleurs formellement l'institution du sabbat au récit de la création (*Gen.*, II, 4; *Exod.*, XX, 8-11). C'est donc là l'idée essentielle qu'il faut tirer de la division de la création en six jours; cette division est la base de la semaine. En s'en tenant à cette interprétation, on ne se heurte à aucun enseignement authentique de l'Eglise, et l'on évite toutes les difficultés que peut susciter le mot « jour, » tout en maintenant à la narration mosaïque un sens historique pour le fonds et symbolique dans la forme.

Que Dieu ait procédé par créations successives ou qu'il ait posé la loi de l'évolution des êtres en vertu de laquelle ils sont sortis successivement les uns des autres, c'est une question d'ordre scientifique, étrangère à l'enseignement religieux, et sur laquelle chacun peut prendre le parti qui lui paraît le meilleur.

Les tablettes chaldéennes, qui racontent l'origine des choses, ne créent pour l'histoire sainte aucune difficulté particulière. Elles supposent une tradition antérieure qui a été altérée dans le sens polythéiste. L'écrivain sacré reproduit la tradition primitive dans sa pureté, soit qu'il l'ait empruntée à des documents perdus depuis, soit qu'il ait dû se contenter d'épurer le récit chaldéen [1].

1. Voir sur la création, GUIBERT, *Les origines*, Paris, 1905, 4e édit., p. 1-47; PELT, *Histoire de l'Ancien Testament*, Paris, 1904, 4e édit., t. I, p. 21-44.



II. — La création du premier couple humain est racontée d'une manière très *anthropomorphique*, c'est-à-dire avec des formes de langage qui prêtent à Dieu les manières de penser, de parler et d'agir qui sont propres à l'homme. Il est de toute évidence que ces expressions ne doivent pas se prendre à la lettre. Saint Jean Chrysostome, qui n'exagérait pas l'allégorisme, met ses auditeurs en garde contre une interprétation servilement littérale des paroles de l'Ecriture. Ainsi à propos de la création d'Adam, il dit : « Si nous n'avons pas soin de réfléchir avec grande attention sur la puissance du Créateur et de mettre de côté nos misérables idées, nous ne pourrons pas saisir la sublimité des paroles... C'est à cause de nous et de notre faiblesse que l'Ecriture raconte ainsi ces choses, en s'abaissant jusqu'à notre petitesse... S'adressant à des hommes qui ne pouvaient comprendre les choses qu'à notre manière, elle a employé des termes simples et communs, pour nous apprendre comment la bonté du Seigneur, après avoir formé l'homme de la terre, voulut qu'il eût une âme raisonnable[1]. » Il suit de là que la chose signifiée a beaucoup plus d'importance que les termes qui l'expriment. La forme concrète et populaire de la narration a pour but de faire entendre et retenir aux intelligences les plus simples que Dieu est l'auteur du corps de l'homme aussi bien que de toutes les autres créatures matérielles, et que dans ce corps il a mis une âme, dont le « souffle de vie » révèle la présence, et qui constitue l'homme « à la ressemblance de Dieu[2] ».

La création de la femme est aussi l'objet d'un récit très circonstancié, que les Pères, sauf Origène, ont généralement interprété d'une manière très littérale. Mais ici encore saint Jean Chrysostome fait d'utiles remarques pour nous prémunir contre une littéralité excessive. « Ici de nouveau, dit-il, la divine Ecriture se sert de termes appropriés à notre faiblesse. N'entendez donc pas d'une manière humaine ce qui est dit, et rendez-vous compte que ces termes communs conviennent à la faiblesse de l'homme. Car si l'Ecriture ne s'était pas servie de telles paroles, comment aurions-nous pu connaître des mystères si cachés? Ne nous attachons donc pas aux seules paroles, mais entendons les choses comme il convient quand il s'agit

1. *Sur la Genèse*, Hom. XI, 4.

2. Quelques auteurs catholiques ont cru pouvoir faire dériver le corps de l'homme, par évolution, du corps des animaux. Ils n'ont pas encouru de blâme formel de la part de l'autorité. D'ailleurs l'hypothèse sur laquelle ils s'appuient n'a nullement les caractères de la certitude. Quant à l'âme spirituelle, il est bien entendu qu'elle ne peut être qu'une création immédiate de Dieu.

de Dieu... Pour nous dont l'intelligence est si faible, si nous ne pouvons savoir la manière dont les choses ont été faites, nous croyons cependant que tout a obéi à la volonté divine et que tout ce qui á été commandé a été exécuté[1]. »

Saint Augustin ne s'adressait pas, comme le grand orateur de Constantinople, à un auditoire qu'il fallait ménager, tout en lui présentant le fond essentiel de la doctrine. Il n'en écrit pas moins dans un de ses traités[2], à propos du récit de la création d'Ève : « Que les paroles ou que les faits soient ici figuratifs, ce n'est pas sans raison que ces choses ont été dites ou faites; ce sont évidemment des mystères et des symboles (*sacramenta*) qu'il faut interpréter et comprendre soit de la manière que s'efforce de le faire notre faiblesse, soit d'une autre meilleure, mais cependant selon la vraie foi. » La vraie foi ne s'oppose donc pas à ce que le récit soit interprété autrement que dans un sens strictement littéral.

Ces remarques des saints Docteurs nous autorisent, semble-t-il, à chercher avant tout dans ces textes les vérités que l'auteur inspiré a voulu signaler à l'attention. Les détails réalistes qui sont donnés sur la création d'Eve, — et ici nous retrouvons les pensées sur lesquelles insistent tous les Pères qui ont abordé la question, — ne sont que l'expression concrète des vérités suivantes : Adam et Eve sont deux êtres de même nature, qu'une même affection doit unir, puisque Eve est pour Adam comme un autre lui-même, qui sont cependant subordonnés l'un à l'autre, la primauté d'origine appartenant à l'homme[3], et qui, tous deux créés directement par Dieu, sont la source unique de tout le genre humain et le type de toutes les unions qui seront contractées dans la suite. On comprend que si le Livre sacré s'était contenté d'énoncer ces grands principes sous leur forme abstraite, il n'eût atteint qu'une faible partie des intelligences humaines. En les présentant sous forme de faits, il saisit les imaginations et parle un langage accessible aux plus humbles esprits.

Pour nous, qui nous trouvons en face d'hommes plus raisonneurs, mieux informés que les anciens des choses de la nature et plus exigeants sur le caractère rationnel de l'enseignement qu'ils reçoivent, nous devons insister surtout sur les hautes leçons que l'écrivain sacré a voulu donner. Il ne nous appartient pas d'ériger en article de foi telle ou telle descrip-

1. *Sur la Genèse*, Hom. XV, 2, 3.
2. *De Gen. cont. Manich.*, II, XII, 17.
3. La subordination de la femme à l'homme sera une conséquence du péché (*Gen.*, III, 16).



tion réaliste de la Bible sur les origines de l'homme et de la femme. Mais en faisant surtout ressortir les vérités dogmatiques ou morales que les textes expriment à leur façon, nous avons à sauvegarder, avec tact et mesure, le respect qui est dû d'abord aux récits sacrés et ensuite à leurs anciens et vénérables interprètes[1].

Quelques détails du texte biblique ont fourni matière à objections.

1° Le texte « Il le fit à l'image de Dieu, il les créa mâle et femelle », répété deux fois (*Gen.*, I, 27; V, I, 2), n'oblige-t-il pas à admettre qu'à l'origine les deux sexes étaient réunis dans un même individu? — Non. Grammaticalement, ce n'est pas « lui » ce sont « eux » qui ont été créés non pas « mâles et femelles », mais « mâle et femelle », c'est-à-dire l'un mâle et l'autre femelle. Le doute n'est pas permis à ce sujet. La suite du texte (*Gen.*, IV, I, 2; V, 4) indique clairement d'ailleurs qu'Adam et Eve ont été des êtres de même nature physiologique que leurs descendants; s'il en eût été autrement, Dieu n'aurait pas eu besoin d'en créer deux, un seul eût suffi.

2° En prêtant aux premiers parents des noms nettement hébreux, l'écrivain ne donne-t-il pas à conclure que son récit est purement mythique? — Il est certain que la langue hébraïque, à laquelle appartiennent les noms d'Adam et d'Ève, n'était point parlée à l'origine de l'humanité. Elle n'est même pas la plus ancienne des langues sémitiques, et l'on a peine à retrouver ses traces au delà du XVIe siècle avant J.-C.[2]. Mais il est constant que les anciens peuples, dans un but mnémotechnique, voulaient toujours que les noms propres eussent un sens intelligible dans la langue qu'ils parlaient. Quels qu'aient été les noms transmis par la tradition comme ayant désigné les premiers parents, il est donc naturel que les Hébreux aient tenu à leur prêter une signification. Ils y sont parvenus soit en modifiant quelque peu le caractère phonétique des noms primitifs, soit en les traduisant simplement dans leur langue. Il n'y a aucune conclusion à tirer de là contre la valeur du récit biblique.

3° A considérer le récit de la Genèse, il ne semble pas qu'il y ait de raison péremptoire qui oblige à rattacher toute la descen-

1. Qu'il soit permis de remarquer ici une fois pour toutes que ces observations sur les récits de l'Histoire sainte prétendent indiquer non pas jusqu'où *on doit aller* dans l'interprétation, mais seulement jusqu'où *on peut aller*. A chacun d'en prendre ensuite selon ses convenances ou celles de son auditoire. L'essentiel est de ne jamais sacrifier le fond du récit, même quand on explique allégoriquement les détails.

2. TOUZARD, dans le *Dict. de la Bible*, t. III, col. 499.



dance humaine à Adam et Eve. — Il résulte au contraire de l'ensemble du récit que l'écrivain sacré entend assigner une origine unique à tous les hommes sans exception. Pour ébranler cette conclusion, il faudrait que la science apportât des arguments tout à fait démonstratifs en faveur de l'irréductibilité des différentes races humaines à un type commun. Or, bien loin de le faire, elle établit que toutes ces races, différenciées par des caractères purement accidentels, remontent certainement à un seul et même couple primitif[1]. Au point de vue de la foi, cette conclusion s'impose, puisque d'après saint-Paul « tous ont péché en Adam » et « tous meurent en Adam [2]».

4° On pourrait encore poser bien d'autres questions sur l'état naturel et surnaturel d'Adam. La Genèse les laisse à peu près toutes à résoudre. L'enseignement de l'Eglise supplée en partie à son silence par les indications autorisées qu'il nous fournit sur l'état surnaturel de l'homme avant son péché. Quant à son état naturel, il peut se déterminer à l'aide de quelques traits sobrement esquissés par le récit inspiré. Dieu fit de l'homme une créature digne de sa sagesse et de sa bonté, et il se plut à orner lui-même son intelligence, au moyen de ces communications mystérieuses dont il le favorisait dans le paradis. « Nous ne voyons rien, écrit l'abbé de Broglie[3], qui ne soit conforme à la nature humaine dans l'idée que Dieu aurait rempli à l'égard du premier homme le rôle d'un père, l'initiant lui-même à la vie sociale par une présence et une parole sensible, faisant pour Adam ce qu'Adam devait faire lui-même pour ses enfants, et commençant, par une sublime condescendance, la chaîne de la tradition qui devait se perpétuer d'âge en âge.

« Maintenant, que cette narration ait un caractère archaïque et étrange ; qu'elle ait besoin, en ce qui concerne les détails matériels, d'une interprétation... ; que le récit, tout en étant véridique, porte le cachet de la pensée naïve des premiers hommes, c'est ce que nous ne voulons nullement contester. »

H. Lesêtre.

1. Voir la démonstration dans Guibert, *Les origines*, p. 215-255.
2. *Rom.*, v, 12 ; I *Cor.*, xv, 22.
3. *L'idée de Dieu dans l'Ancien Testament*. Paris, 1892, p. 60.

Le péché originel

A-t-il eu des conséquences physiques et physiologiques?

Cette question se rapporte aux conséquences du péché originel, considérées soit dans l'homme, soit dans le monde; il est impossible d'y répondre sans donner d'abord quelques explications préliminaires; le sujet est fort délicat, et les données théologiques semblent, à première vue, contradictoires. D'une part, nous savons que la mort, la douleur même sont des conséquences du péché : cela suffit à nous faire comprendre que nous ne tenons plus dans le monde la place que nous devions y tenir, et que Dieu nous y avait donnée. Nous savons encore que la révolte de la chair contre l'esprit, des sens contre la raison, est un autre fruit du péché. D'autre part, nous savons que Dieu eût pu, sans manquer à ce qu'il nous doit, à ce qu'il se doit à lui-même, nous créer d'abord tels que nous sommes aujourd'hui : c'est assez dire que notre nature n'exige rien de plus que ce qu'elle a conservé; et en effet, une physiologie élémentaire suffit à nous faire constater que la mort et la concupiscence, toutes nos souffrances et toutes nos luttes, sont les conséquences naturelles de notre constitution physique; comment donc sont-elles des châtiments?

Pour le bien comprendre, il suffit de se rappeler la doctrine catholique, telle qu'elle est exposée par saint Thomas[1]. Adam avait été créé par Dieu dans l'état de grâce, c'est-à-dire qu'il était destiné à la vision béatifique, et qu'il pouvait orienter vers ce terme surnaturel l'activité libre de son âme, élevée par la grâce sanctifiante. De plus, tant qu'il profitait de ces secours, tout en lui était ordonné : la raison, soumise à Dieu, commandait à tout le reste. Il pécha, et, par là, perdit la grâce; or la grâce était l'unique lien qui coordonnait entre elles et assujettissait à la raison les forces multiples de la nature; le lien était brisé, le faisceau se dispersa, et la raison, révoltée contre Dieu,

1. Saint Thomas, Ia IIae, q. 85; *c. gent.*, 4, 52; *de malo*, q. 5. a. 5. Sur toute cette question, que je ne puis ici qu'effleurer, on lira avec beaucoup de profit J.-V. Bainvel, *Nature et surnaturel* (Paris, 1905), surtout p. I-V, 78-111.

sentit se révolter contre elle l'imagination, les sens, la chair. Depuis lors, la miséricorde divine, par égard pour la Passion du Sauveur, rend aux baptisés la grâce perdue, mais elle ne leur rend pas l'harmonie détruite; le péché est effacé, la concupiscence demeure.

Le même désordre a troublé les relations de l'homme avec le monde : en nous séparant de Dieu, nous en avons séparé le monde, mais en même temps nous y avons perdu notre place; toute la création, par notre faute, gémit et souffre, elle est soumise, malgré elle, à la vanité; mais, à son tour, l'homme souffre et gémit dans le monde; avec le domaine de Dieu sur l'homme a disparu le domaine de l'homme sur le monde.

Après ces quelques observations, il sera facile de répondre à la question posée. L'état physique de l'univers ni de la terre n'a point été bouleversé par le péché originel; la constitution physiologique de l'homme n'a pas été atteinte non plus; l'état de l'homme, après comme avant la chute, est, dans un sens véritable quoique différent, un état coharmonique aux lois générales de la nature. Qu'est-ce donc qui a été changé? La subordination du monde à l'homme, et des sens à la raison. Cette subordination n'était pas naturelle, en ce sens que notre nature ne l'exigeait pas, bien loin qu'elle pût l'assurer; elle était cependant souverainement convenable à la nature, et conforme à ses lois les plus hautes, à son unité, à son harmonie. En la perdant par la faute d'Adam, la nature humaine perdit son couronnement providentiel, et, tout en conservant ce qui lui appartenait en propre, elle demeura amoindrie et blessée jusqu'à l'intime.

J. Lebreton.

Correspondance

Peut-on tout lire ?

C'est un préjugé assez répandu dans le monde, et spécialement dans la jeunesse des écoles, qu'on peut tout lire et même qu'on doit tout lire, sous prétexte que, pour être mieux averti des choses de la vie, il faut avoir pris des expériences de tout. Autant vaudrait dire qu'on peut aussi faire l'essai de tous les poisons qui se vendent chez un pharmacien, ou se faire inoculer les bacilles de toutes les maladies. Or. il n'est pas plus permis de jouer avec la santé de son âme

qu'avec la santé de son corps. Car il y a une santé intellectuelle, digne des plus grands égards et que corrompent les livres de mauvaise doctrine ; et de même, il y a une santé morale, souverainement estimable, qu'altèrent les lectures licencieuses. C'est le souci de cette santé intellectuelle et morale de ses enfants qui a poussé l'Eglise à créer le catalogue de l'*Index*, où sont indiqués et interdits certains livres dangereux ; le même souci doit guider les parents dans le choix des livres et des cours permis à leurs enfants ; dans le même esprit, tout homme sensé doit éviter d'exposer à des péril graves les idées et les sentiments qui lui sont chers. — Ce principe si juste de préservation doit cependant être traité avec une certaine largeur ; appliqué d'une façon trop étroite, il se tournerait contre lui-même. On raconte de Mithridate, roi de Pont, qu'en accoutumant son corps à de petites doses de poison, il l'avait rendu invulnérable ; aujourd'hui, quand on veut immuniser un organisme contre un mal contagieux, on inocule ce mal lui-même à un degré inoffensif qui provoque néanmoins la réaction vitale. Il en est ainsi des âmes : à leur tour, elles ont besoin d'être immunisées. L'ignorance absolue leur est funeste : au premier assaut des idées ou des passions, on voit succomber celles qui avaient grandi sans luttes et loin de toute épreuve. — Comment accorder des observations si justes et en apparence si contraires ? C'est pour donner la solution pratique qu'il existe des éducateurs, parents ou maîtres. A eux de procéder avec sagesse. Ceux qui ferment toutes les portes et ceux qui les tiennent toutes ouvertes sont également imprudents. Que les lectures ne soient donc point livrées au hasard des caprices et des circonstances. Il y a, pour chaque personne, un régime intellectuel à établir, de façon que l'esprit s'alimente et s'immunise sans jamais s'empoisonner. L'initiation intellectuelle est d'autant plus difficile, qu'il se rencontre moins de directeurs ayant à la fois du tact, de la décision et une vraie connaissance des livres.

Répertoire des cercles d'études.

Nous signalons aux directeurs et membres des cercles d'études une brochure d'un grand intérêt pratique. Le *Répertoire des cercles d'études*, publié aux bureaux d' « A LA VOILE » à Lille, 11, parvis Saint-Maurice, contient environ 200 sujets religieux et sociaux pouvant servir de matière de conférences et de discussions. Chaque sujet est accompagné d'une bibliographie, qui tout en restant sommaire, rendra les plus grands services. Nous souhaitons que les éditeurs de cet excellent trésor de renseignements revisent et tiennent à jour, pour un prochain tirage, leur bibliographie. (Prix : 0 fr. 40.)

Cours de religion.

Un lettre fort intéressante, mais trop longue pour être insérée, nous ramène à la question des cours de religion. On nous y fait remarquer que ces cours ne font pas autant défaut que l'ont dit certains de nos correspondants. Ils sont nombreux, en effet ; on le verra

bientôt par la liste que nous publierons de ceux qui existent en France. On nous fait, en outre, justement remarquer qu'il en est un, vraiment classique celui-là, présenté par l'Eglise elle-même, et qu'on oublie beaucoup trop : le *Catéchisme du concile de Trente*. Dans sa Lettre encyclique *Acerbo nimis*, du 15 avril 1905, sur l'enseignement de la doctrine chrétienne, S.S. Pie X s'exprime ainsi : « Mais parce que, de nos temps surtout, l'âge plus avancé n'a pas moins besoin d'enseignement religieux que l'enfance, tous les curés et les autres prêtres ayant charge d'âmes, sans préjudice de l'homélie ordinaire sur l'Evangile qui doit se faire tous les jours fériés à la messe paroissiale, choisiront l'heure qui pourra attirer une assistance plus nombreuse, en dehors de celle qui est réservée à l'instruction des enfants, pour adresser aux fidèles une catéchèse en un langage facile, approprié à leur intelligence. Dans ce but, ils se serviront du *Catéchisme de Trente*, de façon à traiter dans l'espace de quatre ou cinq ans toute la matière du Symbole, des Sacrements, du Décalogue, de la Prière et des Commandements de l'Eglise. » Puisque le pape daigne nous désigner lui-même un cours de religion, on ne saurait mieux faire que de le suivre. Aussi les éditions du *Catéchisme du concile de Trente* ont-elles eu, depuis un an, un grand succès. Nous mentionnerons, en particulier, celle que publie notre éditeur Beauchesne, traduction de l'abbé Gagey, en deux volumes. Nous aimons à signaler, dès maintenant, une édition populaire que va publier, chez Desclée, M. l'abbé Marbeau, curé de Saint-Honoré-d'Eylau. Bien précieux, de même, seront les deux volumes de la *Doctrine chrétienne dans Bossuet* et de la *Doctrine chrétienne dans Bourdaloue,* que M. Marbeau publie en même temps dans son excellente *Bibliothèque de la vraie et solide piété* (chez Desclée).

Tous ces documents, si bons qu'ils soient, ne pourront cependant ni dispenser le catéchiste du travail personnel, ni empêcher qu'on souhaite un Manuel plus neuf adapté aux conditions de la mentalité contemporaine. Car, si le froment dont on fait le pain est de même nature que celui qu'on trouve dans les tombeaux des Pharaons, il n'en est pas moins vrai que le pain n'est succulent que s'il est fait d'un froment récolté dans l'année, que s'il est pétri de la veille ou de l'avant-veille seulement.

Lectures religieuses.

La *Revue* était à peine créée que, déjà, on nous demandait la liste des livres à indiquer pour ramener à la religion les hommes qui s'en sont éloignés ou qui ne l'ont jamais suffisamment connue. C'est un travail assez difficile et très délicat que de dresser un tel catalogue. Pour rendre service à nos lecteurs, nous allons pourtant faire une tentative. Naturellement, les livres que nous allons signaler ne sont pas tous de même valeur ni tous recommandables au même degré. En distinguant diverses catégories de personnes, nous rendrons le choix des ouvrages plus facile.

1° Certaines personnes n'ont pas précisément de difficultés intel-

lectuelles contre la religion; elles sont plutôt froides et indifférentes; elles ont seulement besoin de créer autour de leur âme une atmosphère religieuse. On peut alors conseiller :

H. Lesêtre : *L'Evangile d'après les quatre évangélistes harmonisés en un seul récit,* in-18 ; *Histoire sainte*, in-18, Paris, Lethielleux.

C. Fouard : *Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, 2 vol. in-18 ; *Saint Pierre*, in-18 ; *Saint Paul*, 2 vol. in-18, Paris, Lecoffre.

Vies de saints, entre autres :

Hamon : *Vie de saint François de Sales*, 2 vol, in-8°, Paris Lecoffre.

Abelly : *Vie de saint Vincent de Paul*, 2 vol. in-18, Paris, Poussielgue.

Bougaud : *Histoire de sainte Chantal*, 2 vol. in-18, Paris, Poussielgue.

Baunard : *Le général de Sonis*, in-8° ; *La Foi et ses victoires*, 2 vol in-18, Paris, Poussielgue.

L. Veuillot : *Rome et Lorette*, in-8°, Tours, Mame ; *Le Parfum de Rome ;* 2 vol. in-18, Paris, Retaux ; *Les Libres penseurs*, in-18, Paris, Retaux ; *Çà et là*, 2 vol. in-18, Paris, Retaux.

Swetchine (Mme) : *Sa vie et ses œuvres*, 2 vol. in-16, Paris, Perrin ; *Lettres de Mme Swetchine*, 3 vol. in-16, Paris, Perrin ; *Choix de méditations et de pensées chrétiennes*, in-32, Tours, Mame.

Faber : Divers ouvrages de spiritualité, et principalement : *Le Créateur et la créature*, in-18 ; *Le Progrès de l'âme*, in-18 ; *Le Pied de la Croix,* in-18, Paris. Retaux.

Wiseman : *Fabiola*, ou récit des Catacombes, Paris, Beauchesne.

Newman : *Callista ; Méditations et prières,* in-32, Paris, Lecoffre.

G. Bertrin : *Les grandes figures catholiques*, 4 vol. in-8°, Paris, Sanard et Derangeon ; *Histoire critique des événements de Lourdes*, in-8°, Paris, Lecoffre.

Monnin : *Vie du curé d'Ars*, in-18, Paris, Téqui.

2° Aux gens de culture moyenne, qui ont des difficultés sur la religion et qui cherchent des éclaircissement, on peut conseiller :

Le jeune apologiste de la Religion, Réponses aux objections les plus répandues, in-32, Lille, maison Saint-Joseph. Ouvrage de propagande à très bon marché : 0 fr. 50.

De Ségur : *Réponses courtes et familières aux objections les plus répandues contre la religion*, in-32, Paris, Tolra.

Pio de Mandato : *Apologie catholique populaire*, opuscules traduits de l'italien, sur les objections les plus populaires, publiés par la librairie Saint-Paul, rue de Mézières, à Paris.

Brochures diverses publiées par *Action populaire,* sous la direction de M. l'abbé Leroy, à Reims.

Loutil et Poulin : *Conférences de Saint-Roch*, 6 vol. in-12, Paris Bonne Presse.

Gibier : *Objections contemporaines contre la religion*, 2 vol in-8°, Paris, Lethielleux.

Désert : *Lettres à un jeune bachelier sur les objections modernes contre la religion*, broch. in-18 ; *Dieu et l'homme*, in-18 ; *Le Christ Jésus*,

in-18; *L'Eglise catholique*, in-18; *Les Sacrements*, in 18; *La Morale dans ses principes*, in-18, Paris, Poussielgue. Ces cinq volumes de Conférences, de lecture intéressante et facile, abordent les préjugés qui ont le plus cours dans le monde contre la religion.

3° Pour les gens cultivés, hommes et femmes du monde, qui ont fait des études littéraires, mais à qui les questions de philosophie religieuse sont peu familières, on fera lire avec grand fruit :

CHATEAUBRIAND : *Les Martyrs*, in-18; *Le génie du christianisme*, 2 vol. in-18, Paris, Didot.

LA MENNAIS : *Essai sur l'indifférence*, 1er tome, Paris, Garnier.

LACORDAIRE : *Conférences*, 7 vol. in-18; *Lettres à un jeune homme sur la vie chrétienne*, in-32; *Lectures choisies*, 3 vol. in-32; *Pensées*, 2 vol. in-32, Paris, Poussielgue.

BOUGAUD : *Le Christianisme et les temps présents*, 5 vol. in-18; *Jésus-Christ*, in-32; *De la Douleur*, in-16, Paris, Poussielgue.

PERREYVE : *La journée des malades*, in-18, Paris, Téqui; *Pensées choisies*, Paris, Téqui

FREPPEL : *Divinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, in-18, Paris, Roger.

L. PICARD : *Chrétien ou agnostique*, in-8°; *La transcendance de Jésus-Christ*, 2 vol. in-8°, Paris, Plon.

GONDAL : *La Religion*, in-18; *Le Surnaturel*, in-18; *Le miracle*, in-18, Paris, Roger.

AUG. NICOLAS : *L'Art de croire*, 2 vol. in-18, Paris, Retaux.

4° Pour les personnes qui peuvent suivre aisément les raisonnements philosophiques :

PASCAL : *Pensées*, édition Margival, in-18, Paris, Poussielgue.

BOSSUET : Diverses parties de son œuvre, car tout y est apologétique.

DE MAISTRE (Joseph) : *Soirées de Saint-Pétersbourg*, 2 vol. in-18, Paris, Roger.

GRATRY : Divers ouvrages, surtout *La Philosophie du Credo*, in-8°, Paris, Lecoffre.

DE BROGLIE (abbé) : Quoique toutes ses œuvres, dont la liste a paru dans la *Revue* (p. 285-288), soient apologétiques, on peut spécialement recommander : *La Morale sans Dieu, ses principes et ses conséquences*, in-12, Paris, Tricon; *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, in-12, Paris, Putois-Cretté; *Preuves psychologiques de l'existence de Dieu*, in-12, Paris, Bloud; *Les Fondements intellectuels de la foi chrétienne*, in-16, Paris, Bloud; *Les Relations entre la foi et la raison*, 2 broch. in-12, Paris, Bloud; *Des conditions modernes de l'accord entre la foi et la raison*, 2 broch. in-12, Paris, Bloud,

D'HULST : *Conférences de Notre-Dame*, ayant spécialement pour objet les problèmes de la morale, 6 vol. in-8°, Paris, Poussielgue. On peut se procurer ces Conférences en livraisons, sans les notes, à raison de 1 fr. 25 pour chacune des six années.

SERTILLANGES : *Les Sources de la croyance en Dieu*, in-8°, Paris, Perrin.

BRUNETIÈRE : *Discours de combat*, 2 vol. in-18, Paris, Perrin.
J. GUIBERT : *Le Mouvement chrétien*, in-18, Paris, Bloud.
J. BALMÈS : *L'Art d'arriver au vrai*, in-18, Paris, Retaux.

5° Certains esprits, particulièrement imbus du philosophisme moderne, ne pourront d'ordinaire s'intéresser aux choses religieuses qu'en lisant des ouvrages comme sont :
V. GIRAUD : *La Philosophie religieuse de Pascal et la pensée contemporaine*, in-18, Paris, Bloud.
BALFOUR : *Les bases de la croyance*, préface de M. Brunetière, in-8°, Paris, Montgredien.
OLLÉ-LAPRUNE : *Le Prix de la vie*, in-18 ; *La Vitalité chrétienne*, in-18 ; *Les Sources de la paix intellectuelle*, in-18 ; *De la certitude morale*, in-8°, Paris, Belin.
FONSEGRIVE : *Le Catholicisme et la vie de l'esprit*, in-18 ; *Le Fils de l'esprit*, dont une bonne partie est consacrée à l'apologétique, in-18, Paris, Lecoffre.
LABERTHONNIÈRE : *Essais de philosophie religieuse*, in-18, Paris, Lethielleux.
BIROT : *Le Mouvement religieux*, in-18, Paris, Lecoffre.
BRUNETIÈRE : *Sur les chemins de la croyance*, *L'Utilisation du positivisme*, in-18, Paris, Perrin.
NEWMAN : *Le Développement du dogme chrétien*, in-18 ; *Psychologie de la foi*, in-18, Paris, Bloud.
MALLOCK : *La Vie vaut-elle la peine de vivre ?* in-18, Paris, Pédone.
KLEIN (F.) : *Le fait religieux*, in-18, Paris, Lethielleux.

6° A ceux qui cherchent spécialement un exposé de la foi, on peut indiquer tous les cours de théologie classique, et les cours de religion à l'usage des maisons d'éducation, entre autres :
SCHOUPE : *Cours de religion*, in-18, Bruxelles, Schepens.
WILMERS : *Précis de la doctrine catholique*, in-8°, Tours, Mame.
GIRODON : *Exposé de la doctrine catholique*, in-8°, Paris, Plon.
LECLERCQ : *La Théologie du cathéchiste*, 2 vol. in-18, Paris, Tolra.
DEVIVIER : *Cours d'apologétique chrétienne*, ou *Exposition raisonnée des fondements de la foi*, in-8°, Paris, Retaux.
MONSABRÉ : *Exposition du Dogme catholique*, 18 vol. in-18, Paris, Lethielleux.

7° Pour les questions d'ordre scientifique :
DUILHÉ DE SAINT-PROJET : *Apologie scientifique de la foi chrétienne*, in-18. Paris, Poussielgue.
J. GUIBERT : *Les Origines*, *Questions d'apologétique*, in-8°, Paris, Letouzey,
A. DE LAPPARENT : *Science apologétique*, in-18, Paris, Bloud.
GOURAUD : *Notions élémentaires d'apologétique chrétienne*, in-18, Paris, Belin.

8° Relativement au protestantisme, on peut conseiller :

Bossuet : *Exposition de la doctrine catholique; Histoire des variations; Avertissements aux protestants*, etc...

Aug. Nicolas : *Du Protestantisme*, 2 vol. in-18, Paris, Poussielgue.

Freppel : *Etude sur le protestantisme*, in-18, Paris, Retaux.

Newman : *Histoire de mes opinions religieuses (Apologia pro vita sua)*, in-18, Paris, Douniol.

Thureau-Dangin : *La Renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle*, 2 vol. in-8°, Paris, Plon.

Goyau : *L'Allemagne religieuse, Le Protestantisme*, in-18, Paris, Perrin.

Baudrillart : *L'Eglise catholique, la Renaissance, le Protestantisme*, in-18, Paris, Bloud.

Balmès : *Le Protestantisme comparé au catholicisme*, 3 vol. in-18, Paris, Retaux.

Nous arrêtons ici cette liste déjà longue et pourtant très incomplète. Elle n'est pas destinée à ceux qui veulent étudier à fond la question religieuse : ceux-ci, hommes d'études, savent qu'ils ont à dresser la bibliographie des questions qu'ils souhaitent d'approfondir. Dans la suite, la *Revue* aura souvent l'occasion de signaler des livres à recommander. Dans quelque temps, nous donnerons la liste, aussi complète que possible, des cours de religion qui n'ont point trouvé place ici.

Bibliothèques prêteuses.

A l'usage de ceux qui ne peuvent s'imposer de grosses dépenses de livres, nous signalerons diverses bibliothèques parisiennes prêtant des livres à des conditions très modiques : 1° *Société bibliographique*, 35, rue de Grenelle, ou 5, rue Saint-Simon : 2° *Bibliothèque Cardinal*, 1, place Saint-Sulpice; 3° *Bibliothèque des familles*, 37, rue Saint-Placide; 4° *Œuvre des campagnes*, bibliothèque sacerdotale circulante, 21, rue de la Planche. On peut, à chacune de ces adresses, demander notices et catalogues. — La *Société bibliographique* a organisé des bibliothèques renouvelables par séries de 25 volumes et de 50 volumes : pour avoir droit à ces bibliothèques, si utiles aux paroisses et aux patronages, il faut verser annuellement 10 francs de cotisation comme sociétaire, et 5 francs chaque fois qu'on emprunte une série de 25 volumes. — L'*Œuvre des campagnes* a organisé, pour les études sacerdotales, une bibliothèque circulante; le prêt, qui comporte 6 volumes à la fois, est gratuit; mais le port est à la charge des emprunteurs. — Signalons enfin le projet d'une *Bibliothèque centrale d'études religieuses et sociales*, dont le P. Piolet, 5, rue Raynouard, à Paris, poursuit la réalisation.

Chroniques

L'Œuvre apologétique de M. Brugère

Les *Annales de philosophie chrétienne* ont publié, dans le numéro d'octobre 1905, un article intéressant sur l'œuvre apologétique du cardinal Deschamps[1]. L'archevêque de Malines y est présenté comme un précuseur de MM. Blondel et Laberthonnière.

« Peut-être sera-t-on surpris... d'apprendre que les principales « thèses apologétiques qu'on a si vivement incriminées ces dernières « années comme des « nouveautés » ont été soutenues, il y a plus de « soixante ans, par un rédemptoriste belge ; que ce religieux s'est « servi de la méthode, des preuves, des formules mêmes qui ont « été le plus souvent reprochées à M. Blondel ou à M. l'abbé « Laberthonnière ; que tout d'abord il a essuyé lui-même des criti- « ques indentiques à celles dont depuis neuf ans on a rempli nos « oreilles » (*Annales*, p. 68).

Sans prétendre discuter aucunement les affirmations de M. Mallet l'auteur des quelques réflexions qui vont suivre, se borne à constater ce qu'écrivait, le 30 octobre 1873, le cardinal Deschamps, au professeur d'apologétique du séminaire Saint-Sulpice[2], au sujet de la publication du *De vera religione* et du *De Ecclesia Christi :* « Je ne puis « vous dire la consolation que j'éprouve de me voir aussi bien reçu « à Saint-Sulpice, grâce à vos travaux... Vos deux volumes accu- « sent de longues et laborieuses recherches. Ils ouvrent un vaste « champ aux professeurs de théologie, et ils leur serviront de guide « assuré[3]. »

Les livres de M. Brugère étaient en effet le fruit d'au moins dix ans de recherches. L'auteur avait lu beaucoup ; l'œuvre du cardinal Deschamps lui était familière. Il n'ignorait pas non plus son Pascal ; il s'en était nourri. Il connaissait à fond la bibliothèque du séminaire Saint-Sulpice ; il avait dépouillé à peu près tous les périodiques qui traitent des problèmes religieux. Ses nombreuses références et citations en sont la preuve. Sa conviction était qu'un des premiers soins de l'apologiste est d'arriver à être bien informé.

1. *Annales de philosophie chrétienne*, octobre 1905. F. Mallet, professeur au petit séminaire d'Aix : *L'œuvre du cardinal Deschamps et la méthode de l'apologétique.*

2. Louis-Frédéric Brugère, né à Orléans le 8 octobre 1823, entra dans la Compagnie de Saint-Sulpice en octobre 1861, après avoir été vicaire à Saint-Aignan d'Orléans et professeur de philosophie à la Chapelle-Saint-Mesmin. Il enseigna la « Religion » et « l'Eglise » pendant vingt ans, et mourut à Paris le 11 avril 1888 (Cf. I. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, t. II, p. 459).

3. *De vera religione prælectiones novæ*, p. VI.

A en juger par le succès de son enseignement, son influence sur ses élèves dut être profonde[1].

Comment expliquer que les ouvrages de M. Brugère aient eu à peine deux éditions en trente ans[2], et surtout que les deux auteurs[3] dont les manuels de théologie ont été à peu près exclusivement adoptés dans les séminaires pendant ces vingt-cinq dernières années les aient si parcimonieusement utilisés? Ils ne les citent jamais, et c'est à peine si l'un d'eux les met dans ses indications bibliographiques. Ils ont préféré résumer Bergier ou reproduire Bailly[4].

M. Tanquerey (*Synopsis theol. dogmat. fundament.*, 1897) n'a pas eu tant peur de puiser abondamment dans les deux petits livres *De vera religione* et *De Ecclesia Christi*; et certes personne ne songera à s'en plaindre.

Est-ce que cette sorte d'oubli, dont l'œuvre de M. Brugère a été l'objet, ne viendrait pas de la quasi-défiance qu'inspiraient à plusieurs ses idées apologétiques? Un de ses collègues du séminaire de Saint-Sulpice disait un jour en parlant de lui : « C'était un esprit peu ferme et dont l'enseignement trop nuancé ne donnait pas de fortes convictions. » M. Brugère se gardait bien en effet d'introduire la méthode des mathématiques en apologétique. Il ne suivait pas non plus la méthode jusque-là reçue. Il l'avoue lui-même, sans détours, dès les premières lignes de sa préface au *De vera religione:* «... primum a nobis ratio reddenda est quare nempe prælectiones istæ tum in rerum ordine, tum in argumentorum specie, « a tot et tam egregiis quibus ipsi assueverunt operibus, aliquatenus « differre videantur. Non enim reapse differunt, quippe non nova « tradunt, sed nove forsan quædam exponunt quæ jam dudùm a multis « apologistis perspecta atque notata, nunc, pro logica apologeticæ « evolutione et instantibus temporis præsentis necessitatibus, in

1. « Son enseignement eut un succès aussi brillant que solide. Il développait « de vive voix ses leçons. C'était dans ce développement oral que résidait le « principal intérêt de son cours. Il s'y abandonnait à toute la verve de son « esprit, il y produisait toutes les richesses de ses connaissances, la variété et « la profondeur de ses aperçus. Chaque point était apuyé de citations : c'étaient « des faits historiques, ou bien des pages empruntées aux écrivains profanes, « comme aux auteurs ecclésiastiques, aux poètes, aussi bien qu'aux philosophes « et aux théologiens » (V. *Annales religieuses et littéraires du diocèse d'Orléans*, août 1888, *Bulletin des anciens élèves de Saint-Sulpice*, 15 mai 1904).

2. *De vera religione. Prælectiones novæ in semin. S. Sulp. habitæ. De Ecclesia Christ. Prælectiones novæ in sem. S. Sulp. habitæ.* Parisiis, Jouby et Roger, 1873. Editio nova accurate reognita. Parisiis, Roger et Chernoviz, 1878.

3. 1° H. Bonal, *Institutiones theologicæ;* 2° Vincent, *Théologicæ dogmatica et moralis.*

4. a) *Apologie de la religion chrétienne*, par M. Bergier, docteur en théologie, chanoine de l'Eglise de Paris, de l'Académie des Sciences, Belles-lettres et Arts de Besançon. Paris, 1776, 2e édition.

b) *Tractatus de vera religione ad usum seminariorum*, auctore Ludovico Bailly, sacræ facultatis Parisiensis baccalaureo theologo, necnon in collegio Divionensi theologiæ professore. Divione, 1781. Editio 4a.

« primas ut ita dicam, venêre partes, et distinctiori expositione « indigent » (*Præfatio*, p. XI).

En quoi consiste dans son œuvre cette nouveauté dont M. Brugère prévient modestement ses lecteurs? C'est ce que l'auteur de cet article voudrait essayer de dire, en même temps qu'examiner ce que cette œuvre conserve encore d'actualité.

I

L'idée centrale de l'apologétique de M. Brugère est dans cette pensée de Pascal, qu'il a d'ailleurs adoptée pour exergue : « Les « hommes ont mépris pour la religion; ils en ont haine et peur « qu'elle soit vraie. Pour guérir cela il faut commencer par mon- « trer que la religion n'est point contraire à la raison ; vénérable, en « donner respect; la rendre ensuite aimable, faire souhaiter aux « bons qu'elle fût vraie; et puis montrer qu'elle est vraie [1]. »

Pour que pareille entreprise fût menée à bien, M. Brugère pensa que son œuvre apologétique ne pouvait ressembler, ni par la méthode, ni par la nature des arguments (*tum in rerum ordine, tum argumentorum specie*) à celle de ses devanciers, qui s'étaient proposé de démontrer directement que le christianisme est vrai et par des arguments surtout métaphysiques.

1° De l'importance de la méthode en apologétique, il eut le juste soupçon. Sa préface et la suite de ses livres en témoignent.

Si, en effet, l'apologétique consiste à tracer le chemin qui conduit à la foi, elle doit être *optima via ad fidem*, il devient évident qu'elle se résout en grande partie en une question de méthode. M. G. Goyau l'a appelée une sorte de « pédagogie religieuse »; car la pédagogie est essentiellement une méthode psychologique dont le but est de donner aux facultés hunaines le développement qu'elles comportent. L'apologétique, aussi bien, est une méthode autant qu'une science [2]. Elle n'a pas le même caractère de fixité que la science. Les rapports par elle déterminés dépendent des positions prises par ceux à qui elle s'adresse. C'est essentiellement une science de tactique. Aussi ses méthodes devront être diverses suivant les circonstances (BRUGÈRE, préface, p. XII). Ordinairement les hommes de la même génération ont les même exigences, soit à cause de l'influence du milieu, soit à cause de l'éducation qui a été en grande partie la même. Encore peut-il y avoir des nuances importantes dans la mentalité d'une même génération : d'où la nécessité, pour l'apologiste, de varier ses méthodes ou d'appliquer une même méthode avec souplesse.

Afin de mettre plus exactement en relief les principaux caractères de la méthode adoptée par M. Brugère, et d'en marquer la place dans l'histoire de l'apologétique, il semble ici nécessaire d'esquisser

1. PASCAL. *Pensées*. Edition de Brunschvicg, p. 414.
2. Cf. DE LA BARRE, *La vie du dogme*. Introd., p. VII.

à grands traits les procédés divers dont on se peut servir pour proposer aux hommes les raisons de croire au christianisme.

a) Pour opérer la rencontre de l'âme et du surnaturel, on peut partir du christianisme considéré comme un fait extérieur à nous, et le rapprocher de nous. Nous prenons, dans ce cas, la vérité religieuse par le dehors, nous sortons en quelque sorte de nous pour la faire venir à nous. C'est la méthode extrinsèque. On descend du christianisme jusqu'à l'âme; voilà pourquoi M. Brugère l'appelle « *méthode descendante* ». La méthode extrinsèque procède à peu près ainsi qu'il suit : après avoir établi, par une série de raisonnements, que Dieu souverainement véridique et bon n'a pas dû abandonner l'homme à lui-même, on démontre que, de fait, il a parlé, par l'intermédiaire de Moïse, des prophètes, et enfin par la bouche même de son propre Fils. Et, une fois établi, le caractère miraculeux de la religion mosaïque d'abord, de la religion du Christ ensuite, par le moyen des prophéties et des miracles, on reprend la déduction pour dégager une série de conclusions relatives au caractère de cette religion divine et aux obligations de l'homme. Cette méthode n'exclut pas l'histoire, elle la suppose au contraire. Le fait historique de la révélation est encadré par deux trames de syllogismes. Mais on peut attacher plus ou moins d'importance à l'histoire. Au moyen âge, et longtemps après, on se contentait d'effleurer la question historique, pour la raison que le fait de la révélation n'était pas contesté. On insistait principalement sur les arguments métaphysiques. De là le nom de méthode *métaphysique*. Si l'histoire occupe la principale part, la méthode extrinsèque prend le nom d'*historique*. De nos jours, l'abbé de Broglie s'est servi de la méthode historique pour établir un parallèle entre les diverses religions, dans le but de faire ressortir la *transcendance miraculeuse* du christianisme. Il est le créateur de la méthode de *transcendance*.

b) On peut aussi partir du moi, et, par un mouvement ascensionnel, s'élever progressivement jusqu'au surnaturel. Il y a, dans ce cas, un mouvement *immanent* (*in manere*) vers la vérité religieuse. On s'essaie à révéler les points de contact entre l'âme et le fait religieux : c'est la méthode intrinsèque ou d'*immanence*, que M. Brugère appelle ascendante, à cause du mouvement d'ascension de l'âme vers le surnaturel. Ce fut celle de Pascal. « L'idée mère de l'apologie de « Pascal, dit M. Vinet, fut de partir de l'homme pour arriver à Dieu. « C'était là une vue de génie très féconde en lointaines consé- « quences, et qui fait de Pascal, dans l'histoire de l'apologétique, un « nom aussi considérable que celui de Socrate dans l'histoire de la « philosophie[1]. » La méthode intrinsèque se ramifie, suivant que l'on prend pour point de départ l'homme individuel ou l'homme être social. Lacordaire a pris ce second point de vue. Toute son apologétique se résume dans cet argument. L'homme est fait pour la société, c'est un être sociable. Or, à ce point de vue, le catholicisme remplit

1. *Revue des Deux Mondes*, 1er août 1905, article de M. V. GIRAUD, *Pascal et pensées*.

ses exigences d'une façon miraculeuse. Donc il est divin. Dans l'homme individuel, on peut envisager une faculté principalement, ou bien l'être humain tout entier. C'est ainsi que Chateaubriand a insisté particulièrement sur le côté esthétique du christianisme, que Paul Bourget a pensé faire de l'apologétique utile en prenant pour point de départ l'analyse des passions. Brunetière a mis en lumière le besoin de croire et la nécessité d'une autorité en matière religieuse. Maurice Blondel a analysé l'action humaine et s'est efforcé de montrer que les *requisita* de l'action ne se trouvent que dans le surnaturel.

Au moment où M. Brugère composa ses livres, on en était encore à la méthode extrinsèque, métaphysique et historique. Il se décida résolument, mais sans rien d'exclusif, pour la méthode intrinsèque. Il comprit que, parmi ses contemporains, autant et plus que du temps de Pascal, beaucoup avaient peur que la religion fût vraie. Il s'agissait donc, avant tout, de faire tomber leur appréhension, leur mépris ou leur haine, et de leur faire désirer qu'elle fût vraie. Dans le but de préparer les esprits à regarder le surnaturel dans le fait chrétien sans effroi ni défiance, il le présente comme un complément non pas rigoureusement nécessaire, mais très harmonieusement adapté à l'humaine nature, nullement déprimant donc et fort souhaitable pour elle. Il le définit : « Id quod præter cursum naturæ fit ab agente superhumano. » Il a soin de faire remarquer qu'il s'agit ici du surnaturel au sens large, car il distingue très opportunément deux sortes de surnaturel[1]. Distinction très importante, nous le verrons dans la suite.

Sa conception du miracle qui est une des formes du surnaturel au sens large, lui est personnelle. Elle a son point de départ dans un fait très simple et d'observation universelle. Tous les jours, nous voyons le cours de la nature, c'est-à-dire la série des êtres soumis à leurs lois respectives, modifié par l'intervention de l'agent libre qu'est l'homme. Que Dieu, l'Etre libre par excellence, intervienne au lieu de l'homme pour modifier le cours de la nature et nous aurons le miracle. « Quod fit præter cursum naturæ ab aliquo agente suprahumano[2]. » Point de ces distinctions trop subtiles que les auteurs ses devanciers n'ont pas toujours su éviter. Il a même un mot un peu dur pour les théologiens dont il qualifie les subtilités en ces matières de logomachies « de diversis miraculorum speciebus, juxta theologos, et de logomachiis in hac materia frequentibus[3] ».

C'était nouveau, à coup sûr, de trouver parmi les auteurs des traités de la vraie Religion et de l'Eglise, quelqu'un qui se préoccupât visiblement de décider les âmes à regarder le surnaturel sans épouvante. Cela rappelait Pascal. Mais il s'agissait au surplus de faire regarder avec bienveillance ce christianisme tant redouté de

1. *De vera religione*, p. 10 et 33-34.
2. *Ibid.*, pars I[a], p. 32.
3. Ad tractatum *De vera religione* appendix II, p. 271.

plusieurs. Il fallait faire désirer qu'il fût vrai[1]. Comment y réussir? Ce n'était sûrement pas en suivant l'ordre de développement historique du surnaturel chrétien. La méthode ascendante convient mieux, déclare M. Brugère, aux esprits contemporains. « Ordo vero ascendens magis convenit iis hodie nimium frequentibus qui fidem non nisi vacillantem habent et multis saltem prejudiciis offuscatam, ita ut primum necesse sit animum eorum disponi, juxta illud Pascalii effatum quod in epigraphio hujusce voluminis inscripsimus » (*De vera religione*, pars II, p. 105).

C'était donc à montrer combien est humaine et pacifiante cette religion qui s'affirme divine, qu'il y avait lieu avant tout de s'essayer. Quelle réponse pleine le christianisme apporte aux graves problèmes qui intéressent l'origine, la nature, la destinée de l'homme (*op. cit.*, p. 112-121); combien est séduisante, quoique austère, une morale tout entière fondée sur l'amour de Dieu et des hommes (p. 121-125) : voilà ce que M. Brugère expose d'une façon concise et pénétrante. Son exposé est suivi d'une série d'objections et de réponses qui ont pour résultat de donner plus de nuance et de précision à sa pensée (Voir *op. cit.*, p. 129-138).

La conclusion est, que le christianisme, bien loin de mutiler la nature humaine, la complète et la grandit. Et si déjà la simple constatation du fait chrétien est une présomption impressionnante en faveur de sa divinité (p. 99), l'analyse de son contenu ne décidera-t-elle pas l'âme de bonne volonté à prononcer qu'il a des chances immenses d'être divin (p. 127)? Pratiquement il en résulte une très certaine obligation de l'embrasser : « Certissima inde obligatio illam in praxi, quantum fieri poterit, sequendi. »

Mais, si cette religion dont M. Brugère a montré les harmonies avec l'humaine nature s'impose pratiquement à notre vie, il reste pourtant à contrôler cette première conclusion. Le catholicisme est un fait, il doit relever de l'histoire. L'organisation des preuves qui servent à l'établir ne manque pas d'originalité[2]. M. Brugère fidèle à sa méthode tient à interroger, avant l'histoire évangélique, l'histoire profane *De mundi conversione*, p. 142 et *De martyrum constantia et testimonio*, p. 152). Elle a l'avantage d'être un peu plus rapprochée de nous, et surtout son témoignage n'éveille point de défiance.

Pour que l'impartialité en soit plus évidente, M. Brugère a soin de bien détacher les faits, de les exposer à part, simplement (« exponuntur facta »). Il leur donne ensuite l'interprétation qui ressort de leur contenu. On sent un homme soucieux de prendre fermement position sur des faits bien acquis. Presque chaque ligne de texte provoque une note indicatrice de références sur la question.

[1] Le christianisme dont M. Brugère se propose de démontrer la valeur n'est pas un christianisme abstrait ni fragmentaire. C'est — et cela était original — du christianisme vivant, concret intégral, c'est-à-dire du catholicisme, qu'il veut parler (Cf. *De vera religione*, p. 106-107).

[2] Les preuves sont classiques, mais leur agencement est nouveau « non nova tradunt sed novè forsan quædam exponunt » (Préf.).

Après avoir consulté l'histoire générale, l'auteur du *De vera religione* interroge l'histoire évangélique. L'examen de la religion mosaïque ne vient qu'à la fin comme une sorte de *confirmatur*.

Cette marche n'est-elle pas conforme à sa méthode qui est de monter progressivement du plus connu et du moins obscur au moins connu ?

Pour répondre aux partisans du libre examen qui ont contesté l'authenticité de la conception catholique du christianisme, M. Brugère a fait son traité de l'Eglise qu'il intitule ingénieusement « de l'autorité en matière religieuse ». Il va droit au point vif de la question débattue : le problème de l'autorité. Il en examine l'existence, le siège et l'exercice. C'est la même méthode que dans le *De vera religione*. Il commence par montrer comment l'homme étant un être enseigné, le Christ a dû très vraisemblablement confier son christianisme à une autorité vivante et infaillible chargée de le garder et de l'interpréter (*De Ecclesia Christi*, p. 22).

Le but de cette première démonstration est de faire souhaiter l'existence de cette autorité vivante et infaillible, et de préparer ainsi les esprits à examiner la thèse suivante : « Auctoritas in docenda Christi doctrina infallibilis revera instituta est apud Christianos » (p. 49).

2° L'apologétique de M. Brugère était donc nouvelle par la méthode. Est-il vrai, comme il l'annonce dans sa Préface, qu'elle diffère de celle de ses devanciers par la *nature des arguments* « argumentorum specie » ? De son commerce avec Pascal il avait appris à se préoccuper du point de vue psychologique. Ce souci, il le porte non seulement dans l'organisation de son traité comme nous l'avons constaté, mais aussi dans la construction de ses preuves. Il leur donne à toutes une orientation psychologique. L'idée qui les domine c'est que Dieu et la religion sont sensibles au cœur autant qu'à la raison. Les vérités religieuses ont besoin d'être senties pour être comprises, et voulues autant que senties. Il ne faut donc pas s'attendre à leur trouver une certitude mathématique : « Igitur certitudo quæ de realitate revelationis habebitur non mathematica nec metaphysica dicenda erit sed moralis » (*De vera religione*, p. 97). C'est d'une certitude réelle pourtant qu'il s'agit, les lois de la logique ne sont pas détruites, quand on raisonne sur les questions religieuses et il y a une évidence d'ordre moral; mais les conditions dans lesquelles l'adhésion se fait ne sont pas les mêmes qu'en mathématique et en physique.

Sur ce point, M. Brugère a réussi à condenser en sept pages, une analyse extrêmement serrée, pénétrante et nuancée. Il admet nettement que toute doctrine qui a des conséquences pratiques s'adresse à la volonté et au cœur autant qu'à la raison, parce qu'elle est bonne et belle autant que vraie. C'est par un acte de l'âme totale qu'elle est perçue. Il faut que la volonté ait assez de générosité pour répondre à l'attraction du bien ; autrement l'intelligence serait entravée dans sa marche vers le vrai. Dans le domaine moral et surnaturel « bonum et verum convertuntur ». Ceux qui ont l'âme mutilée par les pas-

sions, obscurcie par les préjugés, n'auront pas ces « illuminatos oculos cordis » dont parle saint Paul et seront privés de la bienfaisante influence des vérités religieuses [1].

L'application de ce « pius ac rectus animi sensus », qui, dans M. Brugère, résume l'acte de l'âme procédant dans les vérités religieuses « viribus unitis », a été faite aux principales conclusions de l'apologétique. Ainsi pour le discernement du miracle, M. Brugère attache une importance considérable aux dispositions morales. Son argumentation se réduit à peu près à ceci. En présence d'un fait extraordinaire de sa nature, accompli pour une fin très élevée, par l'intermédiaire d'un homme sincère et vertueux, une âme droite et loyale devra dire raisonnablement : « digitus Dei est hic » (*De vera religione*, p. 86). C'est la même idée qui inspire chacune des conclusions relatives à la divinité du christianisme (Voir p. 125-127-209, etc.).

II

S'obstiner à soutenir que l'œuvre de M. Brugère n'a pas vieilli depuis trente ans, serait montrer que l'on ne sait rien du mouvement d'idée qui, au point de vue religieux, a remué notre temps. Le problème apologétique a été trop étudié en ces dernières années pour n'avoir pas reçu quelques éléments nouveaux de solution. On pourrait faire un article probablement assez étendu sur les lacunes de l'apologétique de M. Brugère. Mais s'il est vrai, comme le disait récemment d'une façon exquise M. V. Giraud, « que Pascal a formulé en matière religieuse nos conceptions toutes contemporaines », si l'auteur des *Pensées* « abonde en vues qui rejoignent exactement les conclusions actuelles de la psychologie religieuse [2] », est-il téméraire de soutenir que l'œuvre du professeur d'apologétique du séminaire Saint-Sulpice d'il y a vingt-cinq ans (si parva licet componere magnis) doit avoir gardé, elle aussi, une véritable actualité? car elle est visiblement et fortement imprégnée des idées de Pascal.

En quoi consiste donc cette actualité? — Une chose certaine est, que nos contemporains sont avides d'analyses et de faits positifs. Nous sommes dans le siècle de la psychologie et de l'histoire. On ne croit plus volontiers — c'est un fait regrettable sans doute — aux déductions de la métaphysique. On est trop pressé pour en suivre la chaîne. Il faut aller vite droit au fait, et mettre la question exactement au point pour frapper juste. Ce n'est donc pas par la méthode descendante et métaphysique qu'il faut commencer l'apologétique, si l'on veut la rendre efficace. Ne s'agit-il pas manifestement avant tout, de préparer par des analyses psychologiques, progressivement, les esprits à monter jusqu'au surnaturel? Or c'est là précisément la sollicitude constante de M. Brugère. Il s'efforce de réveiller discrè-

1. « De evidentia morali in veritatibus religiosis » (*De vera religione*, appendix Iª, p. 264-271).
2. Voir *Revue des Deux Mondes*, du 1ᵉʳ août 1905, article déjà cité.

tement, par l'orientation psychologique de ses preuves, les affinités que toute âme humaine porte pour le surnaturel. Sa préoccupation est bien, de mettre l'âme toute grande ouverte, en face du contenu chrétien. Il accepterait probablement l'expression de M. Blondel, savoir : que l'âme humaine « postule » le surnaturel, car il a posé (aux pages 33, 34 du *De vera religione*) une distinction qui rend cette formule parfaitement acceptable et inoffensive. Il distingue le surnaturel « *late* » et « *stricte sumptum* »[1].

Toute créature, dit-il, a une fin à laquelle elle tend de toute sa nature. Or, si pour atteindre cette fin naturelle, Dieu avait décidé de donner un secours extraordinaire à la créature humaine, toutes les fois qu'elle en manifesterait le besoin par un appel de secours divin, nous aurions le *surnaturel au sens large, supernaturale late sumptum*[2]. Dieu aurait pu régler, par exemple, que ce besoin d'un secours surnaturel s'exprimerait et se réaliserait par la prière. (C'est l'hypothèse faite par Suarez.)

Si au contraire, dans sa sagesse, Dieu a décidé de substituer à la fin naturelle une fin supérieure, la fin et les moyens de l'atteindre seront strictement surnaturels.

Cette distinction et cette hypothèse, M. Brugère les utilise et en admet la réalisation (p. 51-53). Il y a, dit-il, au-dessus des problèmes nécessaires relatifs à notre fin naturelle et que nous serions moralement incapables de résoudre tout seuls sans un secours quelconque de Dieu, un certain nombre de questions, que nous posons, et dont la solution nous serait très utile sinon nécessaire : « Sic v. g. undenam tot et tantæ in natura nostra contradictiones et miseriæ? nonne præter vitæ emendationem, etiam debetur aliqua pro peccatis expiatio, etc...[3]. » Ces problèmes que nous parvenons à formuler, et qui nous sont comme un vague écho du surnaturel strict, auquel en réalité nous sommes appelés, nous ne pouvons pas espérer en trouver la solution dans les données naturelles, car elle n'y est pas contenue : « ipsarum (quæstionum) siquidem solutio non e principiis aut mihi aut alii cuivis homini naturaliter insitis logice deduci posse videtur » (p. 52). En constatant cet appel de notre nature, nous sommes, en conséquence, autorisés à conclure, que Dieu a dû nous

1. « Quæ nempe distinctio desumitur ex *parte finis* in quem supernaturale tendit... Si (ei creaturæ) in hunc finem suum naturalem assequendum, aliquod auxilium plus minusve utile aut necessarium præstetur præter cursum naturæ ab agente suprahumano, auxilium istud certe supernaturale dicendum erit propter modum quo datur... Si autem, ex altiore aliquo Dei consilio, finis creaturis præstituatur naturali ipsarum fini superior, jam finis iste cum mediis ad ipsum assequendum suppeditandis erit quid *proprie* ac *stricte supernaturale* non tantum quoad modum sed et quoad objectum » (Cf. *De vera religione*, p. 33-34).

2. Ce surnaturel, d'après le sentiment de Suarez et de Ripalda rapporté par Brugère, p. 34, Dieu pourrait être tenu de l'accorder au nom de la sagesse et de sa bonté, s'il arrivait qu'il fût très utile à la créature pour atteindre sa fin naturelle.

3. Ici M. Brugère a soin de faire remarquer en note qu'il se contente de reproduire Pascal.

venir surnaturellement en aide. C'est ainsi que la nature humaine « postule » le surnaturel au sens large, lequel n'est pas au-dessus des exigences de la nature[1].

Non pas certes qu'il y ait dans l'âme une exigence nécessaire pour le surnaturel strict, mais il y a tout au moins en elle un appel vers le surnaturel large, ce qui la dispose à faire bon accueil au surnaturel strict. Quand donc l'âme humaine se trouve mise en présence du fait chrétien qui est la réalisation concrète du surnaturel strict, il n'est pas étonnant qu'elle se surprenne naturellement chrétienne. Il y avait en elle par avance des affinités pour le surnaturel. M. Brugère avait pensé — et la remarque avait été faite par Gratry, puis par l'abbé de Broglie — que vraiment il serait bien invraisemblable, que Dieu n'ait pas mis dans des âmes faites pour le surnaturel, des prédispositions et des aspirations. Aussi suffira-t-il presque toujours d'exposer à des âmes droites et exemptes de préjugés, le contenu du christianisme, pour les réveiller.

M. Brugère souscrirait probablement en y apportant des nuances importantes, à quelques-unes des formules de M. Blondel et de ses partisans, mais il serait loin de se montrer aussi exclusif. Loin de prétendre, comme l'auteur de l'*Action* semble le faire un peu trop, que la méthode traditionnelle est, pour le moment du moins, complètement caduque, il a soin de contrôler les conclusions de la méthode intrinsèque par l'examen des faits de l'histoire. Les aspirations de l'âme humaine trouvent leur correspondance dans le fait chrétien. Et c'est ici que la psychologie et l'histoire se rejoignent.

Nous avons dit le souci de M. Brugère pour l'exactitude historique. Dans l'examen des faits, il apporte une distinction toute moderne. Aujourd'hui que la critique occupe tant de place dans la préoccupation de nos contemporains, on insiste dans toute question d'histoire religieuse, sur le point de vue critique et le point de vue théologique. Dans le premier cas, on se contente d'enregistrer scrupuleusement les faits et d'en dégager la signification littérale. Dans le deuxième, on se propose de définir la vérité religieuse plus profonde à laquelle le fait concret sert comme de vêtement. C'est la préoccupation constante de M. Brugère de ne pas mêler les points de vue. Les faits sont exposés d'abord; leur interprétation vient ensuite.

Mais si la méthode apologétique de l'auteur du *De vera religione* ne manque ni de valeur ni d'actualité, nos contemporains s'accommoderaient aussi bien de la nature — on dirait aujourd'hui de la modalité — des arguments employés par M. Brugère.

De plus en plus nombreux sont les penseurs de notre temps qui veulent faire une part à la volonté dans l'acquisition de la vérité. Toute une école de philosophes et de savants qui se réclament de Pascal et procèdent plus immédiatement d'Ollé-Laprune, ne peuvent

1. « Igitur patet supernaturale stricte sumptum semper esse supra exigentiam creaturæ, *non autem idem absolute dici posse de supernaturali late sumpto.* »



se résoudre à admettre que la philosophie soit d'après l'heureuse expression de M. Boutroux, « un simple ajustement d'abstractions ». Ils pensent que la raison raisonnante n'est pas le tout de l'homme, et qu'il y a à prendre, dans le réel, autre chose que des connaissances pâles, arides et sans vie. L'âme est un tout vivant; il ne s'agit pas de la morceler — ce serait la mutiler — pour lui rendre l'accès du vrai plus facile.

Il faut toute son activité pour que l'assimilation du réel se fasse, et devienne une source de vie et d'action. Le cœur et la volonté, autant que la raison, ont donc une part active dans cette œuvre; l'âme entière une et indivisible y est intéressée. Alors que les vieux métaphysiciens ne consentaient à chercher le vrai qu'avec la raison seule, parce qu'ils se défiaient du sentiment, nos contemporains veulent chercher avec le cœur et la volonté; volontiers, ils prendraient pour devise, à l'exemple d'Ollé-Laprune, l'heureuse formule de Platon : « σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ. »

Est-ce que cette conception de la connaissance ne s'applique pas principalement aux vérités religieuses, lesquelles sont éminemment pratiques ? Pascal l'avait cru. C'est également ce qu'a pensé dans sa *Grammaire de l'assentiment* l'admirable Newman. Ce fut aussi la conviction très nette de M. Brugère (Cf. De evidentia morali in veritatibus religiosis, *De vera religione*, app. I, déjà cité).

Assurément il y aurait péril de subjectivisme si l'on exagérait arbitrairement le rôle de la volonté au détriment de l'intelligence; mais si quelques-uns sont tombés dans cet excès, M. Brugère a réussi, sans aucun doute, à l'éviter. Il insiste avec fermeté sur les caractères absolus de la certitude d'ordre moral. « Igitur certitudo quæ de realitate revelationis habebitur, non mathematica nec metaphysica dicenda erit, sed moralis utpote a dispositione et actu morali pendens *absoluta* tamen, nec ipsi mathematicæ vel metaphysicæ certitudini inferior... »

Si donc les esprits contemporains reviennent en grand nombre à Pascal et se montrent de plus en plus sympathiques à la philosophie d'Ollé-Laprune, alors que les théologiens les plus rigides font bon accueil aux théories de Newman, n'était-il pas opportun de mettre en lumière l'œuvre du professeur qui enseigna l'apologétique au séminaire Saint-Sulpice de 1862 à 1882 ? Car il est sûr qu'entre Pascal, Newman, Ollé-Laprune et Brugère, il y a un lien de parenté très étroit. Voici d'ailleurs ce qu'écrivait l'auteur de la « certitude morale » dans l'introduction à son beau livre : « Le P. Largent, de l'Oratoire, nous a fait connaître un traité *De vera religione*, qui a pour auteur un sulpicien, M. Brugère. L'ouvrage est de 1873. Nous y avons trouvé un appendice (le premier) tout à fait digne d'être noté « de evidentia morali in veritatibus religiosis ». L'auteur entend par évidence morale celle qui suppose quelque condition morale; il constate avec regrets qu'on en néglige trop souvent l'étude; il en indique, en sept pages, la nature, les caractères, la portée, le fondement; il termine en montrant la convenance de cette évidence morale dans l'ordre des vérités religieuses. Nous n'avons

rien trouvé qui eût plus de rapport à nos propres idées sur la certitude morale que cette courte et substantielle note sur l'*évidence morale*[1]. »

Est-ce que vraiment l'œuvre de M. Brugère n'est pas trop peu connue?

A. PACAUD,
Professeur au grand séminaire de Limoges.

Sur quelques contes évangéliques de M. Jules Lemaître

Un livre de M. J. Lemaître ne fut jamais un simple jeu d'esprit. Même à l'époque de son dilettantisme le plus détaché et de son scepticisme le plus amusé, il abordait incidemment les problèmes les plus sérieux de philosophie ou de morale et provoquait chez son lecteur étonné des réflexions salutaires. Aujourd'hui, tout en restant soucieux de plaire, il veut surtout instruire, et s'il brode sur le texte d'Homère et de Virgile des contes ravissants de naïveté malicieuse, d'émotion discrète et de grâce poétique, ceux qu'il a écrits en marge de l'Evangile ne sont certes pas moins charmants, mais ils nous apportent sur la façon de comprendre et de suivre les préceptes du divin Maître, les enseignements les plus précieux[2].

Tous, il est vrai, n'ont pas la même valeur morale. Quelques-uns[3] rappellent trop les histoires sentimentales et romanesques auxquelles se sont complu des écrivains peu chrétiens. D'autres, comme l'Ecole des Rois, ne sont que des fantaisies satiriques et font servir l'Evangile à la condamnation de la République parlementaire; même, M. Jules Lemaître ne se contente pas ici de railler ses adversaires politiques, il prend avec certains personnages de l'Evangile des libertés grandes et prête à saint Joseph une attitude plaisante qui pourra scandaliser.

Mais que sont ces imperfections de détail à côté des beautés magnifiques et des enseignements sublimes que renferment *les Idées de Liette*, *le Voyage du petit Hozaël*, *un Idéaliste*, et surtout *Un critique*? Sans doute, plusieurs de ces contes sont écrits « cum grano salis », et des esprits prévenus peuvent y aller chercher des objections contre le Christ et son œuvre. Mais qu'ils lisent jusqu'au bout, et ils verront comment M. Jules Lemaître répond à toutes leurs difficultés.

1. *De la certitude morale*, introduction, p. XIII.
2. JULES LEMAÎTRE. *En marge des vieux livres*. Société française d'imprimerie et de librairie, 1905.
3. *Saraï. La bonne larronnesse* même.

Le petit Hozaël[1] a dix ans. Fils d'un pharisien riche et bien pensant, il a, lui, l'humeur vagabonde, la volonté indépendante, les idées subversives. Il s'attache à Jésus, se fait adopter par les apôtres, et partage pendant plusieurs semaines leur vie errante et un peu aventureuse. Aussi quand on l'a ramené chez lui, il ne tarde pas à s'ennuyer et à scandaliser fort ses parents, en interprétant à sa manière les enseignements du Maître. Son père entreprend-il de corriger sa paresse et de lui démontrer la nécessité du travail? il répond : « Les oiseaux ne sèment ni ne moissonnent; ils n'amassent rien dans leurs greniers; mais notre Père céleste les nourrit, les lis des champs ne filent point; et cependant Salomon dans sa gloire n'a jamais été vêtu comme l'un d'eux. » Sa mère est-elle absente? Il distribue ses bijoux aux pauvres. Son père lui reproche-t-il de ne pas aimer ses parents? Il avoue simplement : « Je vous aime; mais j'aime encore plus le Rabi. » Il démontre enfin à son père, qui est Pharisien, qu'un Pharisien est un sépulcre blanchi. On comprend, après cela, que Joëd, tance vertement son fils et songe : « Mon petit garçon est devenu fou. Ce Jésus lui a complètement empoisonné l'esprit. » Mais les interprétations simplistes d'un enfant terrible peuvent scandaliser un Pharisien; elles ne prouvent rien contre les véritables enseignements du Maître. En effet, Joël eut avec Jésus une explication qui dut être sérieuse, car il s'en revint converti. Puis, il convertit sa femme et redressa doucement les applications ingénues que faisait Hozaël de la doctrine du Sauveur.

« Et Joël, et sa femme et le petit Hozaël furent dans la suite de très grands saints. »

Hozaël péchait par excès de naïveté. Ozias[2] manque par trop de simplicité. C'est un homme distingué; simple disciple, il comprend plus vite et mieux que les Apôtres les enseignements de Jésus; surtout, il aime ces enseignements pour leur noblesse foncière et leur forme symbolique; il les aime tant qu'il les embellit, les épure, les idéalise, et ce travail subtil de sa pensée raffinée lui procure des joies pures et sublimes; il se sent supérieur aux autres disciples, croit à une prédilection du Maître et se complaît en cette orgueilleuse illusion, jusqu'au jour, où fatigué de faire l'ange, il finit par faire la bête et sombre dans l'impénitence finale. Ce conte, dit M. Faguet (*Revue latine*, 25 novembre 1905) « est une bonne leçon de simplicité et d'humilité ».

Mais ici encore, comme dans *le Voyage du petit Hozaël*, la leçon n'est qu'indirecte et pour ainsi dire négative. M. Jules Lemaître condamne les interprétations trop ingénues ou trop raffinées qu'on peut faire de l'Evangile, sans nous dire encore comment il faut lire le Livre saint. Dans *Un critique* l'enseignement se fait plus direct, plus positif, le ton lui-même cesse d'être ironique pour devenir pénétrant et grave, et les paroles du conteur ont l'onction à la fois et l'autorité qui conviennent à l'éloquence chrétienne.

1. *Le voyage du petit Hozaël.*
2. *Un Idéaliste.*

Mucius, fonctionnaire romain devenu marchand, ne ressemble guère à Ozias. Du Sauveur « il critique » toutes les paroles et tous les actes. Respectueux de toute autorité, il s'étonne d'entendre Jésus, enfant ou jeune homme, répondre à sa tendre Mère : « Pourquoi me cherchiez-vous? Ne savez-vous pas qu'il faut que je m'occupe des affaires de mon Père? » ou encore : « Femme de quoi vous mêlez-vous? ce n'est pas encore mon heure. » Honnête homme, il supporte malaisément l'indulgence du Maître pour les femmes de mauvaise vie. Propriétaire, il s'indigne de voir avec quelle liberté Jésus dispose parfois du blé, des pourceaux ou de l'âne d'autrui.

En un mot, par étroitesse d'esprit et par dureté de cœur, il considère Jésus comme un révolutionnaire dangereux et applaudit à son supplice.

Mais voici que cet homme heureux et sévère connaît l'adversité et la misère. Son âme alors se fait plus douce et plus humble; son intelligence s'ouvre aux vérités qu'elle refusait d'admettre; il éprouve personnellement la bienfaisance du christianisme et mérite d'entendre cette admirable leçon de l'apôtre saint Jean :

« Vous disiez que Jésus ne respectait point l'institution de la famille; et c'est parce que nous ne nous enfermons point dans les affections ni dans les intérêts du foyer que nous vous avons sauvé de la misère et de la faim. L'homme doit à ses parents *avant* de devoir à l'humanité; mais il doit à l'humanité *plus* qu'à ses parents. Ces deux vérités, qui semblent parfois se contredire, sont également certaines.

« Vous disiez que Jésus menaçait la propriété. Mais c'est que la propriété n'est pas indéfiniment légitime... Et l'on ne doit pas être propriétaire avec rigueur.

« Vous disiez que Jésus était trop indulgent aux femmes de mauvaises mœurs... Et c'est la parole de Jésus qui a rendu votre femme bonne et fidèle et qui a retiré du bourbier votre fille Nééra.

« Demeurez avec nous. Nous sommes heureux... Jésus a voulu que toutes les difficultés de la vie fussent aisément résolues (sauf dans les cas où il lui plaît de nous éprouver) par l'association, c'est-à-dire par l'amour. Nous sommes la famille agrandie, en attendant que nous soyons l'humanité fraternelle en Dieu.

« Enfin, s'il reste dans la vie du Sauveur des choses qui vous embarrassent, vous les comprendrez à mesure que vous aurez le cœur plus pur et la volonté meilleure. Et si vous ne pouvez tout éclairer, vous vous souviendrez à propos que Jésus est le Fils de Dieu, et vous adorerez le mystère. »

Liette[1] est trop jeune encore pour se soucier du mystère. Mais elle a le cœur pur et la volonté droite, et c'est pourquoi elle comprend l'Evangile mieux que les pharisiens ou les hommes d'affaires, et en fait des applications aussi touchantes qu'ingénieuses. L'immoralité des Contes de Perrault révolte son bon sens et son sentiment de la justice : des innocents y supportent la peine des crimes qu'ils n'ont pas commis, des fautes légères sont punies de châtiments

1. *Les idées de Liette.*

monstrueux; tandis que la ruse, le mensonge et la paresse sont récompensés par la fortune et la gloire. Liette entreprend de corriger tout cela et pour rétablir un peu d'ordre et de justice dans le monde où vivent le petit Poucet et le marquis de Carabas, elle fait tout naïvement intervenir la sainte Vierge et l'Enfant Jésus. Et il faut voir comment, au nom de son divin Fils, Marie donne à chacun suivant ses œuvres, et joint aux récompenses comme aux châtiments les plus purs conseils d'activité, de sincérité, de simplicité et de charité. C'est proprement un charme.

Ainsi, que M. Jules Lemaître raconte des histoires pour les petits, ou qu'il s'adresse aux grandes personnes, qu'il emprunte la parole naïve et enjouée d'une enfant ou la grande voix de l'apôtre saint Jean, c'est toujours le respect et l'amour de Jésus qu'il nous prêche. Toujours aussi, il recommande les vertus d'humilité et de charité, sans lesquelles on ne peut comprendre l'Evangile, et sans lesquelles non plus il ne peut y avoir de vie vraiment heureuse et féconde. De tels conseils ne sont pas seulement bienfaisants en eux-mêmes; ils marquent le chemin parcouru par l'écrivain qui fut longtemps un dilettante voluptueux et un maître de scepticisme. L'évolution de sa pensée philosophique paraît aujourd'hui achevée; peut-être ne sera-t-il pas inutile d'en indiquer un jour les étapes.

HENRY GAILLARD.

Revue des Revues

ANNALES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE. — Janvier 1906. — M. BLONDEL : *Le point de départ de la recherche philosophique*. — CH. CALIPPE : *La valeur sociale du Christianisme d'après les premiers écrits d'Auguste Comte*. « A mesure que le point de vue de Comte s'élargira, il s'appliquera lui-même à rectifier quelques-uns des jugements trop hâtifs ou trop passionnés qu'il a portés sur le Christianisme. En attendant, il se pique, et c'est déjà énorme, d'être dégagé de tout préjugé soit religieux, soit antireligieux... Il en vient à placer son œuvre et le nouveau système d'idées qu'il travaille à constituer dans le rayonnement de Jésus-Christ. Quand il essaiera d'échapper, par le silence et par l'oubli, au prestige de cette influence et de ce nom, c'est que l'organisation chrétienne l'aura tellement séduit qu'il ne songera plus, pour mieux la remplacer, qu'à s'en approprier les principes. » — DESBUTS : *La notion d'analogie d'après saint Thomas*. « La doctrine de saint Thomas sur notre connaissance analogique de Dieu nous ramène ainsi à la pensée chère à Ollé-Laprune : « On doit aller au vrai, et combien plus à la plénitude du vrai, à Dieu, avec toute son âme. » Bien que saint Thomas n'ait jamais parlé *ex professo* de cette intuition résultant de notre action, ni de son rôle dans la connaissance de Dieu, on peut cependant établir que cette notion a une place, et même une pierre d'attente, dans sa philosophie. »

CORRESPONDANT. — 10 janvier 1906. — P. Thureau-Dangin : *La Renaissance catholique en Angleterre.* L'auteur continue ses remarquables études en nous décrivant le ministère de Manning à l'archevêché de Westminster : « D'une activité prodigieuse, d'une volonté qui ne se laisse jamais dévier de son but, d'un courage que rien n'intimide ni n'abat, il est souple et tenace, flexible dans les moyens, inflexible dans les desseins, usant autant d'habileté à tourner les obstacles que d'énergie à les surmonter, sachant manier les hommes, les charmer et les dominer... Il est prompt à toutes les initiatives, dit son mot dans toutes les polémiques intéressant le catholicisme... mais cette activité extérieure s'appuie sur une vie intérieure fort occupée des choses surnaturelles. Cet homme de gouvernement est aussi un homme de prière, aimant à faire de fréquentes visites au Saint-Sacrement, expert, pour lui-même et pour les autres, dans les voies intérieures, confesseur fort recherché, aussi attentif et habile à diriger une seule âme troublée qu'à poursuivre de grands desseins de politique ecclésiastique. » — Mgr Chapon : *Lettres de Mgr Dupanloup sur la vie chrétienne.* Mgr l'évêque de Nice présente au public un recueil de Mgr Dupanloup sur le point de paraître : « Ses lettres prolongeaient et achevaient ces entretiens intimes où tant d'âmes s'épanchèrent dans la sienne. Il ne laissait jamais une question, une inquiétude, une anxiété, un doute, sans une réponse immédiate et précise. Le plus souvent, en quelques lignes, il résolvait une incertitude ou tranchait une difficulté. Parfois cependant, une circonstance plus grave, une situation plus complexe s'imposait à son attention; il étudiait alors la question à fond, y pensait pendant plusieurs jours et développait ensuite avec ampleur sa pensée dans une lettre, ou plutôt dans une sorte de traité dont la conclusion lumineuse s'imposait aux consciences sincères. » — Frédéric Plessis : *Charles-Florentin Loriot.* Etude intéressante, où l'on rend justice au talent ému et sincère de ce poète catholique trop peu connu. « On ne peut s'empêcher de déplorer l'apathie, l'indifférence dont trop de catholiques font preuve vis-à-vis de leurs plus brillants et plus vaillants écrivains. Parmi nos adversaires, dès qu'un talent se révèle, on tâche de s'assurer son concours, et s'il le donne, on le pousse, on le récompense. Chez nous, que fait-on? On se confond en une déférence, parfois un peu ridicule et piteuse, devant les prétendus grands hommes qu'il plaît à nos ennemis de proposer à notre admiration; on se pique de se montrer courtois et large d'esprit, et l'on fait ainsi, par une passion fâcheuse pour la tolérance, leur jeu et celui des idées qu'ils représentent. Au contraire, les littérateurs qui s'inspirent, comme Loriot, de la foi en Dieu et en la France, n'ont trop souvent à compter que sur le silence ou les restrictions prudentes dans l'éloge parcimonieux, quand ils ne doivent pas subir l'hostilité secrète ou l'affectation du dédain. »

ÉTUDES. — 20 janvier 1906. — Arthur Vermeersch : *L'objet*

propre de la dévotion au Sacré-Cœur. — XAVIER MOISANT : *Qu'est-ce que la scolastique?*

LA QUINZAINE. — 16 janvier 1906. — PAUL BUREAU : *Le culte luthérien en Norvège.* Renseignements fort intéressants sur l'organisation hiérarchique, la situation matérielle et morale, l'attitude religieuse du clergé norvégien. Il y a eu dans ses rangs, depuis quelques années, des conversions au catholicisme, mais elles sont encore isolées.

REVUE D'APOLOGÉTIQUE. — 16 déc. 1905. — ADHÉMAR D'ALÈS : *Les légendes hagiographiques.* Exposé et appréciation de l'étude du P. Delehaye par notre collaborateur. L'Apologiste a intérêt à connaître cet ouvrage du célèbre bollandiste. Il y verra surtout dans le classement qui est fait, des documents hagiographiques au point de vue de leur valeur historique, comment, à côté des pièces de la plus grande valeur, se rencontrent des apports de l'imagination populaire. Il en trouvera de curieux exemples cités dans l'article de M. d'Alès. Des remarques utiles aussi sont faites sur l'influence des légendes ou des coutumes païennes sur l'histoire et le culte de certains saints populaires. En reconnaissant et en signalant même ces influences là où elles se rencontrent, le P. Delehaye ne donne que plus d'autorité à la remarque qu'il fait page 196 : « En se tenant sur le terrain des faits, rien n'autorise à dire que l'Eglise ait pratiqué systématiquement ces transpositions de noms (de héros païens à des saints chrétiens), et il est même fort invraisemblable qu'à l'origine elle se soit prêtée à de si dangereuses équivoques. » Le danger en toutes choses est de céder trop facilement à l'attrait de certaines généralisations, c'est une remarque que fait en terminant M. d'Alès, et fort justement.

REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE, t. VII, n° 1. — ADHÉMAR D'ALÈS : *Limen Ecclesiæ*, apporte une contribution à l'étude de la pénitence dans l'antiquité, en précisant et en rectifiant sur un point les études de M. Hugo Koch. Avec lui M. d'Alès s'accorde à nier que les pénitents fussent congédiés comme les catéchumènes après la partie didactique de l'Office divin, mais contre le professeur de Tubingue, notre collaborateur maintient que les pénitents étaient relégués à une place spéciale, au seuil de l'Eglise, et ceci semble bien en effet ressortir des textes patristiques qu'il cite.

THE NEW YORK REVIEW. — Décembre-janvier. — VINCENT MAC NABB : *Logique et foi.* — WENDELL S. REILLY : *La règle de la foi dans Vincent de Lérins.* — FRANCIS E. GIGOT : *Le livre de Jonas.* — EDWARD J. HANNA : *La science humaine du Christ* (2e article). — THOMAS J. GERRARD : *O Felix Culpa.* — JOSEPH BRUNEAU : *Le sacrifice du Christ.* — GABRIEL OUSSANI : *Le code d'Hammourabi et la législation mosaïque* (1er article). — JOSEPH TURMEL : *Saint Justin martyr* (3e article).

REVUE DES QUESTIONS HISTORIQUES. — Janvier 1906. V. Ermoni : *L'Essénisme*. On a beaucoup étudié, dans ces dernières années, les doctrines et les tendances de cette secte qui se trouve sur les confins du judaïsme expirant et du christianisme naissant, et on a prétendu qu'elle exerce une influence sur la prédication de Notre-Seigneur. L'auteur, après avoir étudié l'origine de l'essénisme, sa nature, sa morale et sa théologie, donne les conclusions suivantes (p. 24 et 25) : « Les Esséniens... n'ont jamais dépassé les limites de la morale naturelle que tout homme porte inscrite au fond du cœur. Pourquoi Jésus-Christ n'aurait-il pas pu se rencontrer avec eux sur ce terrain ? N'avait-il pas, Lui aussi, les lumières de la raison naturelle ? Mais cette morale naturelle elle-même, prise dans sa partie organique, n'a, chez les Esséniens, ni l'élévation ni la pureté qu'elle a dans l'Evangile. Car, dans l'Evangile, sous la féconde et puissante impulsion de Jésus-Christ, elle monte à un niveau bien supérieur, et acquiert un incomparable degré de perfectionnement... Dans sa déontologie ou la série des devoirs et des obligations, l'Essénisme n'atteint ni à la hauteur ni à la gravité des maximes évangéliques. Cette affirmation est trop claire pour qu'il soit nécessaire de la démontrer. Il contient même des prescriptions ridicules et de méticuleux enfantillages... Entre la morale essénienne et la morale chrétienne, il y a toute la différence qui existe entre une morale humaine, quelque élevée et pure qu'elle soit, et une morale divine. » — J.-M. Vidal : *Les derniers ministres de l'albigéisme en Languedoc*. Excellente étude, impartiale et documentée, sur la renaissance de l'hérésie albigeoise au xive siècle. « L'œuvre de l'Inquisition fut bienfaisante, bien qu'elle ait été menée avec rigueur. Le catharisme avait fait le plus grand mal aux populations du Midi : il avait jeté le trouble dans les idées, le désordre dans les familles, des germes d'anarchie et de mort dans la société : résultats qui s'étaient manifestés pendant plus d'un siècle et que nul effort contraire, ni la force ni la persuasion, n'avaient pu conjurer. Les néo-cathares du xive siècle attisaient, dans le peuple, le foyer encore vivant de tous ces maux ; et qui peut affirmer, qu'avec le temps, cette flamme, gagnant de proche en proche, n'eût pas absorbé la société tout entière et fait revivre les tristes jours de la croisade ! L'Inquisition a écarté ce danger pour toujours. » — P. Lemonnier. *La propriété foncière du clergé et la vente des biens ecclésiastiques*. Dans ces dernières années, la question de l'étendue de la propriété ecclésiastique, à la fin de l'ancien régime, a été de nouveau soulevée. Le clergé possédait-il la moitié, ou le tiers, ou le quart, ou même le dixième du sol français : la vente des biens ecclésiastiques a-t-elle créé la petite propriété paysanne ? Depuis longtemps la légende a répondu avant l'érudition et l'histoire. L'auteur étudie ce problème en Charente-Inférieure. Il arrive à des conclusions identiques à celles qu'avaient déjà données Tocqueville, Minzès, Lecarpentier : « 1° La propriété du clergé était beaucoup moindre qu'on ne le croit ; 2° les paysans possédaient déjà une grande partie du sol. »

REVUE DU CLERGÉ FRANÇAIS. — 15 janvier 1906. — E. VACANDARD : *Le pouvoir coercitif de l'Eglise et l'Inquisition* (2e article). Notre savant collaborateur décrit d'abord la renaissance des hérésies manichéennes au moyen âge. D'un très grand nombre de faits qu'il apporte, il conclut que c'est le peuple, d'accord avec la royauté, qui prend la responsabilité du supplice des hérétiques. « Dans toutes ces exécutions, l'Eglise se tient à l'écart, quand elle ne manifeste pas sa désapprobation... (p. 360 et 361). Loin d'encourager le peuple ou les princes dans cette voie, elle continua de proclamer, par l'organe de ses évêques, de ses docteurs et de ses conciles, qu'elle a horreur du sang » (p. 365). A partir du XIIIe siècle, les progrès des études de droit canon et la renaissance du droit romain exercèrent une grande influence sur la manière dont les princes et l'Eglise concevaient la répression de l'hérésie; toutefois, malgré cette influence, « durant cette période, l'Eglise n'entendit user des moyens de rigueur que dans les cas où elle avait affaire à des perturbateurs de l'ordre public qu'elle n'avait aucun espoir de convertir. Seuls les hérétiques endurcis étaient livrés au bras séculier; ceux qui consentaient à abjurer étaient assurés de trouver auprès d'elle indulgence et pardon, moyennant une satisfaction convenable, sous forme de pénitence volontairement acceptée ». — L. WINTREBERT : *Chronique scientifique*. Plusieurs pages sur le radium et l'apparition de la vie, au sujet des expériences faites par un savant anglais, M. Burke, qui déclarait avoir produit une substance possédant toutes les apparences de la vie. Conclusion : « nous ne croyons pas que des essais tentés en vue de provoquer une génération spontanée aient chance d'aboutir ; ils ne seront pas sans doute entièrement stériles, et ils pourront éclairer la question de la synthèse des produits supérieurs de la vie, ou encore celle du mécanisme de ses opérations. Mais ils ne conduiront pas leurs auteurs au terme désiré, et ce sont les données scientifiques elles-mêmes qui servent de fondement à notre conviction. »

REVUE THOMISTE. — Janvier-février 1906. — R. P. GARDEIL : *La crédibilité et l'apologétique*. Recherche de l'objet et de la méthode de l'apologétique. — DU MÊME : *L'évolution de la foi catholique*. Critique et réfutation du livre de M. Hébert, qui porte ce titre.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

Paris. — Imprimerie F. Levé, rue Cassette, 17.

1re Année N° 10 15 Février 1909

REVUE PRATIQUE
D'APOLOGÉTIQUE

Apologétique

Une Méthode apologétique[1]

L'Apologétique étant une méthode pour conduire à la foi l'esprit humain, il faut savoir nettement où l'on va et d'où l'on part; et c'est la détermination précise de ces deux points extrêmes, qui trace la route à suivre. Le but, c'est de faire admettre le contenu de sa révélation, de faire croire au dogme et pratiquer la morale; le point de départ, c'est l'esprit de l'incrédule, imbu d'erreurs, de préjugés et de préventions contre le surnaturel, insouciant, apathique, malade. L'apologétique que l'on a coutume d'appeler traditionnelle vise surtout le but à atteindre : elle veut rendre raison de notre adhésion à la foi en en démontrant les titres; elle s'adresse à l'esprit droit, sincère, qui aime la vérité avant de la connaître. Les récents essais des apologistes modernes portent plutôt sur le sujet, sur la préparation subjective de l'esprit : ils montrent d'où l'on part, et s'efforcent de nous élever lentement, par une ascension dialectique rigoureuse jusqu'au seuil de la foi. Le point de vue est retourné, ou plutôt c'est un autre point de vue, qui ne s'oppose en rien au premier, mais qui le prépare et l'annonce; le système tout entier s'adresse à des esprits qui réfléchissent sur eux-mêmes, il prend place sur leur terrain, il adopte provisoirement leurs principes et leurs postulats pour les dépasser.

1. Voir à la Correspondance : *Méthodes apologétiques*.

Ces tentatives ont surpris d'abord par leur nouveauté, et aussi par la hardiesse et la témérité de leurs prétentions. Mais une théorie n'est jamais entièrement fausse : il se cache toujours, au sein même de l'erreur, une âme de vérité qui la vivifie. Essayons de l'en dégager : on verra qu'il n'y a pas deux apologétiques, mais une seule, et que la nouvelle méthode va rejoindre l'ancienne pour la compléter.

***

C'est une position ingénieuse et originale que la position prise par les apologistes modernes.

Ils veulent, au nom du principe de l'immanence, étudier l'homme tel qu'il est, et de cette analyse faire sortir, sinon la nécessité du surnaturel, du moins sa convenance très grande avec les lois de notre vie, de notre pensée et de notre action. Cette Apologétique revêt donc une forme strictement philosophique : elle prétend tirer les esprits modernes du positivisme et du rationalisme, ou bien de cette apathie et de ce dilettantisme sceptique qui énerve la volonté en émoussant l'intelligence; elle veut en un mot nous donner le sentiment de notre insuffisance et nous faire éprouver le besoin d'un surcroît surnaturel.

On s'est ému de ces prétentions. N'est-il pas entendu que le surnaturel échappe à nos prises, qu'il sort du domaine de la conscience, qu' « il ne peut être l'objet « d'aucune connaissance expérimentale naturelle, d'au- « cune sensation intérieure ou extérieure, et conséquem- « ment d'aucune connaissance naturelle déductive ou « inductive... » ? N'est-il pas contradictoire de parler du besoin d'un surcroît surnaturel, comme si le surnaturel n'était pas, par définition, au-dessus des exigences de notre nature ? Et ne risque-t-on pas de trouver, au terme de cette enquête, ou le pur pélagianisme, ou l'impuissance radicale à franchir l'abîme qui nous sépare de la surnature ?

Certes, au premier abord, et à n'envisager les choses que d'un point de vue, le danger est réel; et la méthode

ainsi comprise n'atteint pas son but. L'homme *purement homme*, la pure nature laissée à elle-même, ne peut en aucune manière exiger le surnaturel. C'est une grâce, un don gratuit, rien de plus, rien de moins.

Mais il s'agit de prendre l'homme *tel qu'il est*, et de poser devant lui, dans son effrayante précision, le problème inéluctable de sa destinée. Et comme la destinée d'un être se détermine par l'étude de sa nature même, c'est l'observation sincère, scrupuleuse, minutieuse du contenu de notre conscience, qui résoudra le problème. Peut-être alors, en faisant l'inventaire de nos ressources naturelles, finirons-nous par découvrir tout au fond une impuissance radicale à nous passer du surnaturel.

Cette prétention est-elle légitime? Il semble bien que oui. Prendre l'homme tel qu'il est, ce n'est pas prendre l'homme purement homme, l'homme dans l'état de pure nature. Car, en fait, l'homme n'est pas réduit à la pure nature. D'après la théorie catholique, l'homme est en fait dans l'état de nature déchue de l'état surnaturel. En fait, ce qui sert de base à nos spéculations, à nos idées sur l'homme et sa nature, ce n'est pas, au point de vue historique, la pure nature, c'est une nature qui fut élevée à l'ordre surnaturel et qui en est déchue par sa faute. La question — si on veut la poser — se ramène donc à celle-ci : l'état de pure nature est-il identique à l'état de nature déchue?



Et cette question, qui la résoudra? Pratiquement elle est insoluble. Si l'on insiste, avec soin et à raison, sur la distinction des deux ordres naturel et surnaturel, on ne doit pas oublier non plus leur union profonde dans la réalité vivante que nous sommes. L'état de pure nature n'existe nulle part : ce n'est pas sur son modèle que l'on peut concevoir l'état de la nature déchue ; c'est bien plutôt par analogie avec notre état présent que l'on parvient à concevoir l'état de pure nature. Et comme on n'a qu'un terme de comparaison, il est impossible d'établir la comparaison. Ceci est,

d'ailleurs, pleinement conforme à la théorie traditionnelle qui explique l'origine de nos idées : nous ne faisons nos concepts qu'appuyés sur les données particulières de l'expérience interne ou externe; et l'expérience concrète ne nous présente qu'une nature déchue de l'état surnaturel; il nous est donc impossible de savoir si l'état de pure nature en peut différer. L'analogie est ici tout à fait inutile, sans rigueur ni force démonstrative.

Et l'on voit alors qu'il n'y a pas à prendre parti dans ce débat. Il suffit de regarder, d'observer, sans préjugé, sans idée préconçue, la « réalité vivante que nous sommes », de l'analyser, et, comme disait Descartes, « de retourner la corbeille » pour en vérifier le contenu.

A ce point de vue, il n'y a plus d'exagération ni d'hérésie à parler des exigences de notre nature au surnaturel. En fait, notre nature, déchue, mais destinée par Dieu à être relevée de sa déchéance, porte en elle une exigence — hypothétique — au surnaturel. Une fois admis que Dieu nous rappelle à la vie surnaturelle, il pose en fait, en nous, une exigence que nous n'avions pas d'abord.

Mais cette exigence n'est-elle pas une pure négation, une simple puissance obédentielle passive, une simple réceptivité, la possibilité pour notre nature de recevoir une perfection qui ne la contredit en rien? ou bien n'est-elle pas plutôt une véritable exigence positive, réelle, dont notre nature porte la trace, et que l'analyse peut découvrir?

Si cette exigence n'est qu'une simple aptitude à recevoir des perfections surnaturelles, il est évidemment impossible d'en rien deviner, d'en rien prévoir. Mais notre nature donnée se trouve, en fait, déchue, privée d'une perfection, à laquelle sans doute elle n'avait pas droit, mais que pourtant elle avait reçue. Elle est donc incomplète, en ce sens; l'homme est, en ce sens, « vulneratus in naturalibus »; il y a en lui une cassure, une blessure qui ne se cicatrise pas, mais qui reste vive et saignante; et c'est là un signe positif du besoin d'un surcroît. Ce n'est pas un simple défaut, un simple manque, c'est une privation, de fait : « defectus alicujus perfectionis, etiam hypothetice debitæ. »

Le rôle de l'apologétique immanente consiste alors à faire apparaître cette blessure à la lumière de la conscience, à nous faire sentir « le besoin d'un surcroît ». « Il est légitime, dit M. Blondel, de montrer que le progrès de notre volonté nous contraint à l'aveu de notre insuffisance, nous conduit au besoin senti d'un surcroît, nous donne l'aptitude, non à le produire et à le définir, mais à le reconnaître et à le recevoir[1] ». Le surnaturel n'en reste pas moins au-dessus de nos prises : « il est indispensable en même temps qu'inaccessible à l'homme[2] ». La méthode d'immanence a justement pour but de nous faire sortir de l'immanence, de nous montrer que l'autonomie, revendiquée pour la conscience par les philosophes d'aujourd'hui, suppose et postule une hétéronomie réelle, et que le surnaturel immanent réclame le surnaturel transcendant.



Seulement, il faut avoir soin de s'entendre. Ces mots dans leur brutale opposition pourraient donner lieu à plus d'un malentendu dangereux.

Sans doute, l'analyse rigoureuse et méthodique de notre nature, de ses actes et de ses tendances, ne mettra pas en lumière « le besoin d'un surcroît » *surnaturel comme tel* : le surnaturel échappe à la conscience; et d'ailleurs, puisque l'apologétique s'adresse avant tout à des incroyants, à des esprits qui nient le surnaturel, ou qui du moins en doutent, à supposer que l'on puisse « retrouver, dans l'action de l'homme, l'élément surnaturel qui entre dans sa constitution[3] », cet élément sera pour nous un inconnu, un x, un point d'interrogation, un problème à résoudre; mais ce sera déjà quelque chose. Et ce quelque chose provoquera tout un travail de recherche; l'esprit se demandera anxieux : quel est le système, quelle est la théorie de la vie qui résout le mieux ce problème angoissant? Et c'est beaucoup déjà d'avoir fait naître le doute

1. M. Blondel. *Lettre sur les exigences de la pensée contemp. en mat. d'apologétique*, p. 35.
2. *Ibid.*, p. 36.
3. P. Laberthonnière. *Essais de phil. relig.*, p. 173. *Le probl. religieux.*

dans une intelligence qui se croit faussement en possession du vrai, d'avoir éveillé l'inquiétude dans une âme insouciante, sur la question de sa destinée.

Et l'on fera alors entrevoir doucement tout ce que la religion met à l'âme de force, de certitude et de paix. Le résultat de cette démarche de l'esprit, de cette analyse méthodique, sera de faire désirer que la religion soit vraie : « J'aurais bien plus de peur de me tromper et de trouver que la religion chrétienne soit vraie, que non pas de me tromper en la croyant vraie[1]. » Cette pensée résume la dialectique préliminaire à l' « Apologie » de Pascal : le libertin est retourné; il avait surtout peur de se tromper en croyant la religion vraie; maintenant il a peur de se tromper en la croyant fausse, et de trouver par la suite qu'elle est vraie. Le lecteur de Pascal désire que la religion soit vraie : il s'agira de lui prouver qu'elle l'est en effet. Et l'Apologétique objective aura ici son mot à dire : elle reprendra tous ses droits; alors, mais alors seulement, l'incroyant reconnaîtra comme vraiment surnaturel, par l'enseignement de l'Église, ce qui n'était jusque-là pour lui qu'un point d'interrogation.

Cette méthode apologétique amène donc lentement au seuil de la foi. Elle n'est pas nécessitante, elle ne veut pas l'être, elle ne prétend pas faire sortir l'acte de foi des preuves qu'elle apporte, comme la conclusion d'un syllogisme. Elle veut seulement poser une question, soulever un problème, et par l'analyse de nous-mêmes, en faire désirer et trouver la solution dans l'idée religieuse chrétienne.

Elle semble même respecter davantage, et mettre mieux en lumière, tout ce qu'il y a de spontané, de volontaire et d'immanent dans l'acte de foi. Elle en respecte, il est vrai, le caractère essentiellement intellectuel, elle reconnaît que l'acte de foi est une adhésion de l'intelligence; mais elle n'oublie pas que l'on va à la vérité avec toute son âme, et que l'on croit avec tout son être; elle développe ainsi, par une méthode rigoureuse, la psychologie de la foi.

1. PASCAL. *Pensées*. Edit. Brunschvicg, p. 444, n° 241.

Le mot d' « immanence », employé ici, n'a rien qui doive effrayer, puisqu'il est consacré par l'usage : on entend dire par là, non pas qu'il n'y a rien dans l'homme qui ne vienne de l'homme et qui ne soit en lui le développement d'un germe préexistant, mais qu'il y a, entre ce qu'il est et ce qui lui vient du dehors, une harmonie préétablie, réelle, dont les signes subjectifs sont infaillibles et font attendre et prévoir quelque chose d'objectif qui y correspond.



Quand l'âme est ainsi attirée, sans lutte, sans effort, par le sentiment de son insuffisance, « par le besoin senti d'un surcroît », à trouver dans la religion le Dieu inconnu qu'elle cherche, elle croit déjà, elle a la foi. C'est une foi implicite sans doute, une foi qui ne sait pas encore son objet ; mais c'est une foi véritable. L'intelligence pressent vaguement ce que la religion va lui proposer, elle en ignore le contenu précis ; mais elle croit. C'est là, suivant le mot de Newman, « un état moral (an ethical state), c'est-à-dire auquel concourent des influences autres que celles communément appelées intellectuelles. On les résumerait toutes dans un certain désir de croire dont la genèse est difficile à voir et dont l'analyse est compliquée [1]. »

Cette foi vient donc du désir de croire, du pressentiment vague de ce que l'on éprouve de ce qui est la révélation et son objet. « Je crois parce que j'ai le désir de croire, ou mieux je me suis laissé facilement convaincre par les preuves de crédibilité, parce que je désirais ardemment trouver ces preuves convaincantes [2]. » « Nous croyons parce que nous aimons [3]. » « L'âme, divinement éclairée, voit dans le Christ le véritable objet qu'elle désire aimer et adorer, l'objet qui correspond à ses propres affections, et elle met sa confiance en lui, elle croit parce qu'elle l'aime [4]. »

1. *Revue prat. d'Apol.*, 1er oct. 1905. E. Dimnet : *Valeur de l'Apolog. de Newman.*

2. Brémond. *Newman, Psych. de la foi*, p. 291.

3. *Ibid.*, p. 298.

4. *Ibid.*, p. 299.

Ainsi l'on croit parce que l'on veut croire, pour des raisons de l'ordre moral ; « le meilleur argument c'est celui qui découle d'une attention exacte aux enseignements de notre cœur, et la comparaison entre les exigences de la conscience et les doctrines de l'Evangile[1]. »

C'est la vraie raison, la plus commune et la plus accessible. Chaque jour, cet aveu tombe des lèvres de plus d'un croyant : « Je crois parce que je trouve dans la religion un soulagement à mes peines, un repos à mon trouble, une aide à ma faiblesse, un soutien à mon abattement. Que ferais-je, et comment vivrais-je, si je ne croyais pas ? »

Ce sont là, il faut bien le reconnaître, des raisons d'immanence ; mes motifs de croire sont immanents, et l'on ne voit pas pourquoi ils n'auraient pas le droit de l'être. Ils ne sont pas décisifs, rigoureux, universels, scientifiques ; mais ils n'ont pas besoin de l'être : on croit pour son propre compte, et la foi est avant tout une affaire personnelle, individuelle, où les raisons strictement théologiques ont souvent bien peu de part. Voilà pourquoi l'acte de foi est libre : le point de vue moral domine le point de vue intellectuel, il le précède même dans la genèse de la foi. Il y a, en ce sens, une sorte de renversement de l'ordre logique : pratiquement, c'est la morale qui fait passer le dogme après elle, qui le fait admettre et accepter, qui y fait croire avant qu'on le connaisse. La foi existe au moins à titre de disposition du cœur.

Et quand la révélation s'offre à nous avec son contenu défini, précis, alors il n'y a plus rien en nous qui mette obstacle à notre adhésion.

Seulement il n'y a rien non plus qui d'avance nous en fasse soupçonner l'objet : la raison humaine a beau s'étudier, se sonder, elle ne trouvera jamais en elle le moindre signe précurseur des vérités surnaturelles révélées. On peut sans doute, une fois ces vérités connues, constater une harmonie réelle entre le développement de notre raison dialectique et le contenu défini du dogme. Mais il faut que ces vérités nous viennent du dehors, s'introduisent dans notre esprit par un moyen extérieur. Et

1. BRÉMOND. *Newman. Psych. de la foi*, p. 291.

l'intelligence reprend alors tous ses droits et toute sa part, quand il s'agit de la foi explicite. Si nous croyons au mystère de la Sainte Trinité, à tous les vrais mystères de la religion, c'est bien uniquement « propter auctoritatem Dei revelantis ». L'adhésion eût été peut-être moins spontanée, moins entière, moins confiante, si la volonté n'y avait été préparée par les raisons d'ordre moral déjà indiquées ; mais il reste néanmoins que c'est l'intelligence qui croit. L'évidence sur laquelle elle se base est peut-être très faible à son point de vue : elle croit pourtant, parce que la bonne volonté l'a rendue moins exigeante sur l'admission des preuves : « Plus une connaissance est à désirer, plus l'évidence sur laquelle nous la recevons est vague[1]. » « On croit sur des fondements intérieurs de certitude, et non pas purement ou principalement sur le témoignage extérieur avec lequel la religion se présente à nous[2]. » La certitude complète est *personnelle* : elle est l'acte total de l'âme, embrassant par un libre *choix*, non moins que par un *ferme jugement*, la vérité présente, lumière et foi, objet de contemplation et d'amour.



Ainsi voit-on comment l'intelligence et la volonté se rejoignent dans l'acte de foi. Ce n'est pas l'analyse rigoureuse, méthodique, sèche et froide, qui parviendra jamais à nous rendre raison de cet accord mutuel : ou bien l'on exagérera la part de l'esprit et l'on détruira la liberté de l'acte de foi ; ou bien, au contraire, on n'y verra que le rôle de la volonté, et l'on tombera dans le fidéisme.

Sur ce point, comme sur la question du motif éclairant la volonté, l'analyse est impuissante ; elle chasse la vie, elle tue. C'est la synthèse qui a raison ici : et de prendre le réel dans son entière complexité semble plus précieux, plus utile, plus scientifique même : la foi que l'on trouve alors au terme de l'observation n'est pas une foi diminuée, « squelettique » et inagissante ; c'est au con-

1. Brémond. *Newman, Psych. de la foi,* p. 179.
2. *Ibid.*, p. 191.

traire la foi plus vraie, plus réelle, plus vive, celle dont la charité est à la fois le principe et l'achèvement.

Et l'on voit tout le profit que l'apologétique peut tirer d'une pareille méthode. En faisant éprouver l'insuffisance de notre nature, elle nous rend plus chère et plus précieuse la vie surnaturelle, elle nous dispose à la mieux accueillir, à la vivre avec plus de force et d'intensité. Au lieu de nous laisser dans les limites étroites où la vie de chaque jour nous expose à rester, elle nous ouvre des horizons plus larges et plus sereins, elle nous donne une vue sur le divin, elle nous prépare à agir notre christianisme, à le mettre dans toutes nos pensées, toutes nos paroles et tous nos actes; elle nous fait comprendre toute la profondeur du mot évangélique : « Regnum Dei intra vos est. »

Xavier Demau.

Besoin de religion

En voyant l'aveuglement et la misère de l'homme, en regardant tout l'univers muet, et l'homme sans lumière, abandonné à lui-même, et comme égaré dans ce recoin de l'univers, sans savoir qui l'y a mis, ce qu'il y est venu faire, ce qu'il deviendra en mourant, incapable de toute connaissance, j'entre en effroi comme un homme qu'on aurait porté endormi dans une île déserte et effroyable, et qui s'éveillerait sans connaître où il est, et sans moyen d'en sortir. Et sur cela j'admire comment on n'entre point en désespoir d'un si misérable état. Je vois d'autres personnes auprès de moi, d'une semblable nature; je leur demande s'ils sont mieux instruits que moi, ils me disent que non; et sur cela, ces misérables égarés, ayant regardé autour d'eux, et ayant vu quelques objets plaisants, s'y sont donnés et s'y sont attachés. Pour moi, je n'ai pu y prendre d'attache, et considérant combien il y a plus d'apparence qu'il y a autre chose que ce que je vois, *j'ai recherché si ce Dieu n'aurait point laissé quelque marque de soi.*

Pascal. *Pensées.*

Questions et Réponses

Les récits de préservation dans les passions des martyrs

On demande comment il se fait qu'un assez grand nombre de martyrs, si on en croit leurs Actes, jetés dans les flammes, dans les flots, livrés aux bêtes féroces, aient été, par une grâce d'en haut, soustraits à ces terribles dangers, tandis que la protection divine leur a manqué, dès que leurs bourreaux les ont frappés avec le fer, ou même soumis à la strangulation.

Disons d'abord avec M. Edmond Le Blant qui a traité cette question dans son article sur les *Martyrs chrétiens*, paru dans la *Revue Archéologique*, que le fait dont on demande l'explication est bien solidement établi.

« Le bûcher de sarments et de roseaux sur lequel saint Romain devait périr, fut noyé, dit Eusèbe, par une pluie miraculeuse et ne put être allumé. Après ce fait et un autre que les anciens signalent également comme un prodige, *duo mirabilia*, le martyr, jusqu'alors protégé par le Seigneur, est étranglé dans sa prison. — Demeuré debout et inattaquable au milieu des flammes, saint Polycarpe succombe sous un coup de poignard. Les gladiateurs égorgent avec l'épée saint Tarachus et ses compagnons qu'avaient épargnés les bêtes féroces. On décapite Firmin et Rusticus que le feu du bûcher n'a pu atteindre. »

« Les relations que Ruinart n'a pas comprises dans son recueil des *Acta sincera*, présentent souvent des traits semblables. Saint Cyrille, sainte Agnès, saint Zénon, périssent de même sous le glaive, après avoir défié l'atteinte du feu. »

« Empruntés aux écrits des Pères, aux meilleurs Actes des martyrs, à ceux qui, bien que suspects en certains points, n'en procèdent pas moins, dans leur ensemble, de traditions, de récits répandus aux premiers âges de l'Eglise, les exemples cités plus haut, pourraient être augmentés de beaucoup d'autres — et suffisent, dit encore M. Le Blant, à établir l'existence du fait en question. »

Reste à en fournir l'explication. M. Edmond Le Blant, dans l'article déjà cité, passe en revue les différentes explications qui

ont été fournies avant lui, celles de Delrio, de Thomas Hurtado, de Baruffaldi, d'Arevalo.

Delrio, dans ses *Disquisitiones magicæ*, livre I, question 21, en 1604, — Thomas Hurtado, un demi-siècle plus tard, dans ses *Resolutiones orthodoxo-morales de vero martyrio*, Resolutio xxxv, sectio ix, — ont conclu que le sacrifice des martyrs s'est accompli sous cette dernière forme, et non sous les autres, parce que le glaive est l'instrument ordinaire et régulier de la justice. En 1757, un prêtre italien, Baruffaldi, dans sa *Nuova raccolta d'opuscoli scientifici e filosofici*, consacra au même sujet une interminable dissertation, et se rangea à l'opinion ancienne, en ajoutant que le fait signalé s'était produit « par la volonté de Dieu ». Mais, répondit Arevalo, dans les notes de ses *Prudentii Carmina*, publiés à Rome en 1789 (p. 884 et 1219), « c'est là le point en litige : il reste à expliquer pourquoi Dieu en aurait décidé ainsi ». D'après lui, Dieu le permit pour montrer clairement que la constance des martyrs à travers tant de supplices mortels découlait de source divine. Toutefois Arevalo laissait entendre que sa propre explication ne le satisfaisait guère plus que celle de ses devanciers.

Ni l'une ni l'autre n'ont aussi satisfait M. Le Blant, qui a cru devoir en chercher une meilleure dans l'étude des croyances vulgaires des temps antiques.

« Aux yeux de la foule chrétienne, dit-il, l'anéantissement du corps (résultant des supplices autres que la décapitation ou la strangulation) venait faire obstacle à la résurrection promise, à la future béatitude. En vain le Seigneur avait dit : « Ceux qui peuvent tuer le corps ne sauraient tuer l'âme »; l'étrange persuasion dont je parle était entrée et pour longtemps dans l'esprit de la masse des fidèles. Les anciens âges lui avaient légué, en cet endroit, de sombres terreurs. Répandue chez les Israélites aussi bien que chez les idolâtres, l'horreur pour le défaut de sépulture régnait toujours dans les esprits, et la croyance aux malheurs appelés sur les morts par la privation du tombeau devait rester, si je puis parler ainsi, l'un des dogmes de la multitude. »

Après avoir prouvé par diverses citations, entre autres d'Ovide, de Virgile, de Properce, de Philon, de Synésius avant sa conversion, la persistance chez les païens des terreurs instinctives qu'inspiraient, au point de vue du repos éternel, les supplices entraînant la destruction des corps, M. Le Blant montre chez les chrétiens les secrètes inquiétudes que leur suggéraient les mêmes causes. « Détruit par une mort violente, le corps ressusciterait-il ? Sa disparition ne mettrait-elle pas à

néant la récompense promise ? » La difficulté de comprendre comment pourraient être reconstitués les éléments d'un corps évanoui, telle avait été, telle restait la cause principale du doute. Il semblait que, pour que l'homme se relevât un jour, il fallait qu'il eût reçu la sépulture, et que jamais une main impie fût venue disperser ses ossements. D'où le soin pieux que mettaient les chrétiens et surtout les chrétiennes à ensevelir les dépouilles des martyrs, et aussi l'obstination des persécuteurs à détruire leurs restes ou à les priver de sépulture.

Après avoir montré la persistance de ces sentiments chez plusieurs chrétiens, malgré les enseignements des Pères, à l'aide de plusieurs citations et spécialement d'une inscription funéraire de Come, où se trouve une imprécation contre les violateurs des tombeaux, M. Le Blant la présente, très vivace, dans les Actes des martyrs eux-mêmes. Les saints d'Afrique, Montan et Lucius, sont troublés à la pensée de périr sur le bûcher : « Nous priâmes sans relâche, disent-ils, et nous fûmes exaucés. La rosée du Seigneur éteignit le feu déjà prêt pour anéantir notre chair et étouffa l'ardeur de la fournaise. »

Sans doute d'autres martyrs, comme saint Ignace, d'Antioche, ou comme Pironius, de Smyrne, ne redoutent pas d'être anéantis, l'un par les bêtes, l'autre par le feu : mais ce sont des héros doués d'un courage au-dessus du vulgaire, et qui, de plus, ont la préoccupation d'affirmer malgré tout, devant les païens et pour l'édification des chrétiens, leur confiance aux promesses de résurrection faites par le Christ, et l'impuissance des persécuteurs à déjouer ces mêmes promesses. Néanmoins, la plupart gardaient leurs craintes secrètes, et, pour les rassurer les hagiographes relevaient les marques de la protection divine sur les restes des martyrs.

A les entendre, on avait retrouvé intact dans le bûcher le corps de saint Pironius : sa barbe même et ses cheveux n'avaient reçu aucune atteinte; ses membres semblaient rafraîchis par une jeunesse nouvelle ; sa chair pour ainsi dire transformée dans les flammes attestait la gloire du martyre et la vertu de la résurrection. Quand étaient morts les grands saints d'Héraclée, on avait revu la même merveille : dans les débris de leur bûcher, le vieil évêque Philippe, Hermès, son compagnon, avaient reparu régénérés, éclatants de jeunesse.

Cette pensée de la protection divine sur les dépouilles des saints se retrouve à chaque page de l'histoire des martyrs, et dans les écrivains ecclésiatiques ce ne sont que cadavres enlevés par les fidèles, trouvés intacts dans les bûchers, rejetés par les flots, respectés ou protégés par des animaux sauvages.

C'est ce qui se lit dans les Passions de sainte Julitte et de sainte Eulalie, de saint Apollonius, de saint Vincent, des martyrs de la Palestine. Presque toujours les idolâtres sont empêchés de détruire les cadavres de leurs victimes.

Voilà, conclut M. Le Blant, ce qui explique la protection accordée aux martyrs contre certaines formes de la mort et leur abandon constant au fil du glaive. La multiplication des récits qui témoignent d'un pareil prodige peut s'expliquer par l'horreur des chrétiens pour la destruction de leur dépouille terrestre. Les supplices que tant de vieux écrits nous dépeignent comme demeurés sans effet, sont ceux où le corps doit périr. La disparition dans les flammes, dans les flots, sous l'assaut des bêtes féroces, pouvaient être, aux yeux des anciens, un obstacle à la vie future : la strangulation, le fer auxquels la main de Dieu abandonne les martyrs, laissaient subsister le cadavre et n'enlevaient par l'espoir de la résurrection. « Telle est la distinction à laquelle je crois pouvoir attribuer la fréquente reproduction de cette particularité merveilleuse. »

Que penser de cette explication du grand historien des martyrs, de celui qui a le plus profondément pénétré l'âme des saints et de leurs hagiographes ? Elle nous paraît excellente pour rendre compte de la mentalité des fidèles et des narrateurs de passions, mais peut-être ne répond-elle qu'incomplètement à la réalité des faits. — Il semble bien que ces faits, ils les ont vus et racontés, sinon tous, du moins pour un grand nombre, selon leur manière de sentir. Un exemple fera mieux comprendre notre pensée. Les hagiographes, surtout ceux d'une époque plus récente, vu leurs idées sur le respect dû au corps, temple de Dieu, n'ont pas admis que Dieu ait pu abandonner ses fidèles servantes aux derniers outrages, et ils ont presque toujours supposé en faveur de ces pauvres victimes une intervention préservatrice d'en Haut dont Tertullien, saint Cyprien, Eusèbe lui-même, et plus tard saint Augustin, traitant de ces supplices, n'ont point parlé. Or, on sait que la réalité fut malheureusement toute différente. M. Le Blant (*Voies d'exception employées contre les Martyrs*, 1885 et dom Leclercq (*Les Martyrs*, I, CVIII) n'ont pas craint de l'affirmer avec précision. Il faut penser de même, croyons-nous, de la protection céleste accordée aux martyrs dans les supplices qui leur répugnaient pour des raisons analogues, tirées de la violation du corps. Quelquefois on crut l'observer, d'autres fois on l'affirma *a priori*, parce qu'elle devait exister, étant honorable pour Dieu et consolante pour les fidèles. Les assertions en ce sens des Actes non authentiques, c'est-à-dire rédigés assez long-

temps après les événements, d'après des traditions orales et avec des préoccupations morales, ces assertions, dis-je, bien que nombreuses et formelles, sont suffisamment expliquées par cette mentalité, et ne répondent à rien de réel; celles des Actes authentiques et comtemporaines, beaucoup plus rares et moins précises, ne peuvent être révoquées en doute; mais elles s'expliquent elles-mêmes presque toutes ou naturellement, ou bien par une pieuse interprétation des témoins. Si les bêtes féroces refusaient de dévorer les martyrs, ce n'était pas nécessairement par un effet de l'intervention divine, puisqu'il leur arrivait de respecter aussi des victimes profanes. Eusèbe lui-même ne qualifie pas toujours ce fait de prodige. Certains supplices, particulièrement dans la torture, quelque cruels qu'ils fussent, comme celui des tenailles rougies, ou celui qui fut infligé à saint Laurent, n'entraînaient pas nécessairement et immédiatement la mort. Enfin, il arrivait que l'on donnait le coup de grâce par l'épée même à ceux qui enduraient des tourments mortels, comme le feu, soit pour en hâter la fin, soit pour toute autre raison de circonstances.

Sans vouloir nier que Dieu ait plus d'une fois, pour respecter les craintes même mal fondées de ses athlètes, et manifester sa puissance, amorti miraculeusement les supplices destructeurs du corps qu'ils abhorraient, pour ne les rendre sensibles qu'au coup du glaive, on peut croire que généralement il laissa les martyrs soumis aux causes naturelles de la mort violente, comme l'indiquent d'ailleurs la majorité des Actes authentiques. Mais certains narrateurs, soucieux d'augmenter les triomphes de leurs héros et enclins à voir la main de Dieu sur eux, voulant aussi rassurer leurs frères dans les combats qui pouvaient les attendre, interprétèrent dans un sens conforme à leurs sentiments quelques incidents extraordinaires de leurs luttes — et plus tard, après l'ère des persécutions, les hagiographes imaginèrent pieusement un grand nombre de ces cas merveilleux.

C'est d'ailleurs la pensée de M. Le Blant lui-même qui finit son article par cette phrase :

« Légendaires sans doute, bien que consignés parfois dans des écrits de premier ordre, les nombreux récits qui relatent les faits d'intervention céleste contre les seuls supplices où disparaisse le corps, me semblent autant de traits à joindre à l'histoire..... des efforts tentés pour affranchir les chrétiens des craintes étranges que leur avaient léguées les anciens âges. »

A. Clerval,
Docteur ès lettres et en théologie.
Professeur à l'Institut catholique de Paris.

Les derniers moments de Voltaire

« *La critique est-elle fixée sur les circonstances qui ont accompagné les derniers moments de Voltaire ? J'ai entendu plusieurs fois révoquer en doute le récit traditionnel. Et pourtant les documents sur lesquels s'appuie l'abbé Maynard me semblent bien sérieux.* »

Le passage de l'abbé Maynard auquel il est fait allusion est le récit des derniers moments et de la mort de Voltaire, qui se trouve pages 614-619 du tome II de l'ouvrage intitulé : *Voltaire, sa vie et ses œuvres*, Paris, 1867; 1 vol. in-8°.

Les documents sur lesquels s'appuie l'abbé Maynard sont authentiques, mais il en est deux ou trois dont la valeur a été contestée, parce qu'ils ne reposent pas sur des témoignages suffisamment certains.

Tous ces documents et un très grand nombre d'autres, dont beaucoup des plus curieux, ont été cités et discutés un à un, par M. Desnoireterres, dans son ouvrage intitulé : *Voltaire, sa vie et sa mort*, Paris, 1876. M. Desnoireterres ne consacre pas moins de 45 pages (341-386) au récit des derniers moments de Voltaire (il n'y en a que six dans l'abbé Maynard). C'est là qu'on trouvera une solution précise pour chacun des épisodes de la maladie et de l'agonie de Voltaire, ainsi que pour chacun des mots qu'il a prononcés ou qui lui ont été prêtés.

M. Crouslé en a donné un court résumé dans son ouvrage, publié en 1899 : *La vie et les œuvres de Voltaire*, t. II, p. 127-130.

Il résulte de l'étude minutieuse des documents, que Voltaire est bien réellement mort en désespéré ou en furieux. La lettre du médecin Tronchin, de Genève, qui l'a soigné jusqu'à la fin, ne laisse aucun doute là-dessus. Elle est adressée à Bonnet le 27 juin 1778 (Voltaire est mort le 30 mai). « Je ne me le rappelle pas sans horreur. Dès qu'il vit que tout ce qu'il avait fait pour augmenter ses forces avait produit un effet tout contraire, la mort fut toujours devant ses yeux. Dès ce moment, la rage s'est emparée de son âme. Rappelez-vous les fureurs d'Oreste : « *furiis agitatus abiit* » (cité par Desnoireterres, p. 366).

Dès le début de la maladie, d'Alembert avait reconnu les prodromes de cet état, comme le constate sa lettre à Tronchin (p. 368) : « Je passai hier quelque temps seul avec lui; il me parut fort effrayé non seulement de cet état, mais des suites désagréables pour lui, qu'il pouvait entraîner. »

Il ne paraît pas que Voltaire ait dit à l'abbé Gaultier et au curé de Saint-Sulpice, lui parlant de Jésus-Christ : « Au nom de Dieu, *ne me parlez pas de cet homme-là* » ; mais seulement : « Laissez-moi mourir en paix. » C'est aussi l'avis de l'abbé Maynard.

Quant à l'horrible et très célèbre épisode des *excréments* que Voltaire expirant aurait portés à sa bouche, il n'est pas démontré.

La chose a été dite, en effet, très peu de temps après la mort de Voltaire, et on l'appuyait sur des propos de Tronchin. Mais Tronchin a-t-il tenu ces propos ? On n'en a pas la preuve. Ce qui est certain, c'est que sa relation manuscrite ne signale pas ce fait.

Conclusion : le fond du récit de l'abbé Maynard est vrai ; mais sur ce dernier point, comme il ne s'appuie que sur des documents dont la valeur de témoignage est incertaine, on ne peut être, en bonne critique, aussi affirmatif que lui, sans qu'on ait d'autre part le droit de nier catégoriquement. Il en reste assez pour conclure, comme on l'a dit ci-dessus, que Voltaire est mort en désespéré, ou, si on le préfère, en furieux.

ALFRED BAUDRILLART.

Note sur un texte de saint Basile

Le texte de saint Basile : « *L'honneur rendu à l'image va à celui qu'elle représente.* »

On lit, dans le traité *De Spiritu sancto* (n° 45) de saint Basile, les paroles suivantes : « L'honneur rendu à l'image va à celui qu'elle représente. » Quand éclata la controverse iconoclaste, ce texte fut le boulevard des défenseurs du culte des images. Depuis lors, les théologiens n'ont jamais cessé de l'invoquer comme l'une des plus grandes autorités favorables aux pratiques de la piété chrétienne. Ont-ils raison ? Ont-ils tort ?

Ils auraient tort si ce passage était, comme on l'a parfois écrit, relatif, non au culte des images, mais à la Trinité, dans laquelle le Fils est l'image du Père. Cherchons donc à préciser la pensée de saint Basile. Voici le texte :

« Si le Père est autre que le Fils, comment ne sont-ils pas deux dieux ? Par la même raison que le roi et l'image du roi ne sont pas deux rois. La puissance n'est pas partagée, la gloire n'est pas

divisée. La puissance qui nous gouverne est une; la gloire que nous lui rendons est une et non multiple, attendu que *l'honneur rendu à l'image va à celui qu'elle représente*. Eh bien, ce que l'image est par imitation, le Fils l'est par nature. Et de même que, dans les œuvres d'art, la ressemblance est dans la forme, de même, dans la nature divine et simple, il y a union par la participation à la divinité. »

Chacun voit que saint Basile veut ici expliquer l'unité des personnes divines au moyen d'une comparaison empruntée aux images royales. Cette comparaison elle-même, pour être bien comprise, demande à être éclairée par les usages en vigueur à la fin du IV[e] siècle. Rappelons donc que les statues impériales étaient, à l'époque du paganisme, l'objet d'un véritable culte, et que cette pratique se maintint longtemps après la défaite des faux dieux. Les chrétiens du IV[e] et même du V[e] siècle continuèrent de faire ce que faisaient leurs ancêtres idolâtres. Ils rendaient aux statues des empereurs chrétiens des hommages identiques à ceux que recevaient jadis les statues des empereurs païens. Saint Jérôme (*in Daniel*, III, 18), en même temps qu'il signale cette persistance d'habitudes païennes, la condamne. D'autres Pères (saint Ambroise, *in Hexa.*, VI, 57, saint Grég. Naz., *Orat.* IV, 80) se contentent de l'attester. Saint Basile est de ceux-là. Il ne nous dit pas ce qu'il pense du culte des statues impériales. Il s'en sert simplement comme d'une comparaison. Il explique que le culte des images impériales ne porte aucun préjudice à la puissance des empereurs, à la gloire qui leur est due. Et pourtant, ajoute-t-il, l'image n'est qu'une imitation, elle n'a avec l'empereur qu'une ressemblance de forme, une ressemblance extérieure. Il conclut que, à plus forte raison, l'existence du Fils (et du Saint-Esprit) ne porte aucun préjudice à l'unité de la nature divine.

L'unique question qui se présente maintenant à nous est de savoir si la phrase : « l'honneur... » appartient à la comparaison ou si elle lui est étrangère. Si elle est dedans, elle a trait au culte des images (impériales). Si elle est dehors, elle pourra se rapporter au Fils, à la Trinité, et elle n'aura rien à voir avec la théologie des images. Mais cette question est de celles qui se résolvent par la simple inspection des textes. La phrase en litige est une partie intégrante de la comparaison. On en fausse donc le sens quand on la rapporte à la Trinité. Sans doute, saint Basile parle des images (statues) impériales et non des images des saints. Il a en vue un culte que sa conscience — nous aimons à le croire — réprouvait. Mais il affirme que les honneurs rendus aux images s'adressent en réalité à leurs modèles. Il pose un principe dont les théologiens ont fait plus tard une légitime application aux images des saints.

M. Funk, qui a consacré une page de ses dissertations (*Abhandlungen*, II, 25) a notre texte, se borne à conclure que saint Basile n'atteste pas le culte des images (des saints). Cette conclusion toute négative est juste. Le but de la présente note est simplement d'y ajouter une conclusion positive.

J. TURMEL.

Totems et Tabous

La doctrine désignée dans l'histoire des religions par le nom de *totémisme* n'était guère connue de nos pères. Le sera-t-elle davantage de nos neveux? Je l'ignore. Quoi qu'il en soit, la vogue dont elle jouit depuis quelques années, justifiera peut-être un aperçu rapide sur son origine et sur ses dogmes essentiels; car elle a fait son apparition dans les universités populaires, et je gagerais que l'école primaire en a recueilli les échos. Bornons-nous à quelques définitions et indications tout à fait générales.

Parmi les idées connexes à celle de *totem*, on rencontre d'abord celle de *tabou*. Le mot nous est venu de Polynésie, où il désigne certaines interdictions, par exemple l'interdiction de telle nourriture animale ou végétale. On a étendu cette notion bien au delà de l'usage polynésien, et, dans la langue des anthropologues modernes, le mot *tabou* tend à devenir synonyme d'interdit, réservé. C'est ainsi qu'on parle couramment de tabous bibliques : tabou, le fruit de l'arbre de la science ; tabou, le nom divin que les Juifs évitaient de prononcer ou même d'écrire ; tabou, l'arche d'alliance, sur laquelle il était interdit aux profanes de porter la main; tabou, la viande de porc et autres viandes prohibées par la foi mosaïque; tabou, le jour du sabbat, etc. Le tabou n'implique pas la connaissance bien distincte d'un législateur : c'est le propre des primitifs de s'arrêter à la prohibition sans analyser les causes. L'objet tabou apparaît à l'imagination du sauvage comme investi d'un mystérieux pouvoir de vengeance.

Le mot *totem* appartient aux langues de l'Amérique du Nord, il signifie caractère ou marque distinctive. Chez certaines tribus indiennes, il désigne une espèce animale ou végétale, soustraite à l'usage profane. Ici encore nous rencontrons un tabou alimentaire ; en voici les effets particuliers. Comme il s'étend à une espèce entière, tous les individus de cette espèce sont l'objet d'un même respect superstitieux. La tribu dont l'ours, par exemple, sera le totem, s'abstiendra, au moins en général, de manger la chair d'ours; entre eux, les individus s'appelleront ours; souvent ils s'imagineront descendre d'un même grand ancêtre ours. Ils exprimeront par leur habillement, par leurs danses, par toute sorte de cérémonies un attachement particulier à l'ours; au sein de la tribu se développera une religion de l'ours. La tribu ayant pour totem le castor, en usera de même envers le castor. Voilà l'idée mère du totémisme américain, tel que l'observèrent d'abord les missionnaires, catholiques dans la région des grands lacs, au commencement du XVIII[e] siècle. On étendit la notion de totem, comme celle de tabou, hors de la sphère où elle avait été signalée primitivement; une fois l'attention mise en éveil, des observations nombreuses vinrent favoriser l'assimilation. Il n'est pas rare en effet de rencontrer chez les peuples primitifs des

interdictions alimentaires dont la raison demeure mystérieuse. Autour de cette interdiction se déroulent, en divers lieux, des séries régulières de phénomènes connus. Dans telle tribu, on élève des animaux de telle espèce déterminée; on évite de verser leur sang; si pourtant on le fait en cas de nécessité urgente, on recourt à des expiations et à des excuses envers l'animal immolé. L'animal *totem* devient, en certains cas, une victime de choix pour un sacrifice solennel, suivi d'un repas où l'on se partage sa chair, pour se retremper dans la vie religieuse de la tribu. L'animal *totem* passe pour rendre toute sorte de bons offices aux membres de la tribu. Non seulement il ne les attaque pas, mais il les protège contre les étrangers. Il leur fait connaître l'avenir. Ces caractères généraux des sociétés totémiques se rencontrent, plus ou moins marqués, chez divers peuples anciens et modernes. En Egypte par exemple, avant l'époque gréco-romaine, le chat a le rôle d'un totem. Il en est de même, jusqu'à un certain point, du sanglier ou du porc pour les Juifs, pour les Musulmans, et pour d'autres Orientaux. On a cru relever aussi des traces de totémisme chez les anciens Celtes. Les aborigènes australiens ont paru aux voyageurs modernes présenter, quant aux grandes lignes et avec des particularités fort curieuses, l'équivalent du totem américain. Tous ces faits sont aujourd'hui classés dans de très savants recueils, qui ne se trouvent point, grâce à Dieu, dans toutes les mains, mais d'où l'on voudrait parfois faire sortir des conclusions capables de surprendre un lecteur non initié. Car il ne s'agit de rien moins que d'une théorie générale destinée à être admise — et admise à l'exclusion de toute autre — pour expliquer l'origine du sentiment religieux et son développement historique dans l'humanité.

Voici comment, à la suite de MM. Robertson Smith, Frazer, Jevons, Marillier, Salomon Reinach, etc., on peut résumer les dogmes de la nouvelle école dite anthropologique.

1° L'homme, proche parent des singes anthropoïdes, a émergé insensiblement de la pure animalité;

2° Les divers clans humains ont conclu avec certaines espèces animales ou végétales des pactes de famille, en vertu desquels ces espèces animales ou végétales sont devenues respectivement sacrées pour les divers clans humains;

3° En raison de ce caractère sacré, l'espèce totem fournissait au clan une victime de choix, pour les sacrifices ou repas rituels où se retrempait la vie sociale du clan;

4° Le tabou alimentaire concernant l'espèce totem est le prototype de la législation religieuse, et le repas rituel pour lequel on immolait l'animal totem est le prototype du sacrifice;

5° Les cultes anthropomorphiques ne peuvent s'expliquer que par une évolution de la zoolâtrie ou de la dendrolâtrie;

6° Toutes les religions procèdent de la même racine demeurée jusqu'ici mystérieuse, et cette racine n'est autre que le *totem*, observé d'abord dans l'Amérique du Nord.

Il suffit de jeter les yeux sur cette série de propositions pour comprendre quelle somme énorme de postulats soulève la nouvelle école anthropologique, quand elle entreprend d'expliquer par la considération du *totem* la genèse de toutes les religions. Parmi ces propositions que nous venons d'énoncer, il n'en est pas une seule qui ne nous paraisse fausse, ou du moins indémontrable en sa généralité. Nous n'avons pas dessein de les discuter ici, mais seulement d'appeler l'attention sur la méthode qui a conduit à des résultats si nouveaux. Elle repose tout entière sur l'étude des civilisations atrophiées. Avant les récits des missionnaires jésuites de l'Amérique du Nord, nul n'avait, en Europe, l'idée d'un totem ; la mythologie grecque, interrogée librement depuis vingt siècles, ne l'avait pas fournie. Aujourd'hui encore, pour édifier la théorie totémique, on est réduit à observer des races inférieures, les peaux rouges du Canada ou les aborigènes d'Australie, et l'on raisonne sur ces derniers représentants de peuplades presque éteintes comme on raisonnerait sur de vrais primitifs. Quelle est la valeur scientifique de ce procédé, et dans quelle mesure le sauvage du xxe siècle représente-t-il l'ancêtre des Hellènes par exemple ? Est-on autorisé à faire abstraction de tant de générations qui le séparent de son berceau ? Et son état présent a-t-il les caractères d'une jeunesse, ou ceux d'une décrépitude ? Voilà des questions qu'il serait bon de résoudre avant de risquer des généralisations et de procéder à des inductions téméraires. Pour ressaisir par voie historique le legs du passé, il est naturel d'interroger la conscience des races supérieures, plutôt que les gestes de quelques rares individus, voisins de l'animalité. On n'y a pas manqué ; on a demandé à l'antiquité grecque, par exemple, de déposer en faveur du totémisme. Elle s'y est refusée, comme on pouvait s'y attendre ; bien d'autres s'y refuseront. Tout effort pour plier à un système préconçu une pensée autonome, est condamné d'avance à l'avortement. L'édifice scientifique du totémisme n'a en somme pour base qu'une pointe d'aiguille, posée sur le sol iroquois.

La préhistoire des religions sera toujours fertile en mirages. Nous en avons signalé un cas évident.

ADHÉMAR D'ALÈS.

Correspondance

Paroles pontificales.

L'Apologétique a grand profit à recueillir les paroles que vient d'adresser, le 11 janvier 1906, Sa Sainteté Pie X à Mgr Le Camus, évêque de la Rochelle, au sujet de son bel ouvrage : *L'Œuvre des Apôtres* (3 vol. in-18, Paris, Oudin 1905).

« Ce qui, chez vous, demeure aussi très spécialement digne d'éloge, c'est que, dans votre manière d'exposer les textes sacrés, vous vous êtes appliqué à suivre, par respect de la vérité et pour l'honneur de la doctrine catholique, la voie dont, sous la direction de l'Eglise, il ne faut jamais s'écarter. Tout comme, en effet, on doit condamner la témérité de ceux qui, se préoccupant beaucoup plus de suivre le goût de la nouveauté que l'enseignement de l'Eglise, n'hésitent pas de recourir à des procédés critiques d'une liberté excessive, il convient de désapprouver l'attitude de ceux qui n'osent, en aucune façon, rompre avec l'exégèse scripturaire ayant eu cours jusqu'à présent, alors même que, la foi demeurant d'ailleurs sauve, le sage progrès des études les y invite impérieusement. C'est entre ces deux extrêmes que, fort heureusement, vous marquez votre route. Par l'exemple que vous donnez, vous prouvez qu'il n'y a rien à craindre pour Nos Saints Livres de la vraie marche en avant réalisée par la science critique et que, même, il peut y avoir tout avantage pour ces Livres à recourir aux lumières apportées par cette science. Et, de fait, il en est ainsi toutes les fois qu'on sait l'utiliser avec prudence et sage discernement, comme nous constatons que vous l'avez fait vous-même [1]. »

Méthodes apologétiques.

Les méthodes apologétiques sont les voies à suivre pour conduire à la foi l'incroyant ou pour permettre au croyant de reviser les motifs de sa foi. Si souples et si variables qu'elles doivent être pour s'adapter aux besoins de chaque individu, elles se ramènent toutes cependant à deux groupes principaux, qu'a fort bien distingués M. Pacaud dans son article sur M. Brugère (*Revue*, 1er février 1906, p. 417). La méthode *historique* ou extrinsèque nous présente le christianisme comme une institution divine où Dieu veut que nous prenions place pour sauver nos âmes; elle nous apporte, du dehors, la religion surnaturelle marquée du sceau de Dieu. La méthode

1. « Ut enim damnanda est eorum temeritas qui, plus tribuentes novitati quam magisterio Ecclesiæ, critices adhibere genus non dubitant immodice liberum; ita eorum ratio non probanda qui, nulla in re, ausint ab usitata exegesi Scripturæ recedere etiam cum, salva fide, id bona studiorum incrementa postulent. Hos inter medius tu recte incedis; tuoque exemplo ostendis nihil timendum esse divinis libris a vera progressione artis criticæ; quin commodum ex hâc subinde eis lumen peti posse; ita nempè si prudens sincerumque judicium hùc accesserit, quale tibi suppetere videmus. »

immanente ou intérieure part des aspirations et des besoins de l'âme humaine pour aller à la rencontre du christianisme, et incline à embrasser d'autant plus volontiers la religion surnaturelle que celle-ci répond mieux à tous les appels intérieurs de l'homme.

Les deux méthodes ont toujours été en usage dans l'Eglise, toutes les deux sont également traditionnelles, toutes les deux ont été mises en œuvre par nos plus grands apologistes chrétiens. Ajoutons que toutes les deux doivent s'unir pour déterminer l'homme à embrasser la foi. Vous aurez beau démontrer, par la méthode historique, que le christianisme est l'œuvre de Dieu et que Dieu ordonne de s'y ranger, l'homme ne s'y rangera point de ce mouvement intérieur d'âme qui fait la religion, s'il n'y est incliné par l'espérance d'y trouver la satisfaction de ses plus nobles désirs et de ses plus impérieux besoins. De même, vous aurez beau lui faire sentir, par la méthode d'immanence, que le christianisme est la religion qui comble le mieux le vide de son être, il sera tenté de n'y voir qu'une institution d'origine humaine, un organe créé par le besoin, si vous ne prouvez par l'histoire que le christianisme porte l'estampille divine.

Bien que l'Apologétique, pour être ferme et intégrale, doive unir les deux arguments, certaines époques ont eu, pour l'un ou pour l'autre, un goût plus accentué. C'est ainsi que, de nos jours, grâce au développement des sciences psychologiques, nombre d'apologistes ont pris à tâche de mettre particulièrement en relief les convenances de l'âme humaine et du christianisme; ils y ont été entraînés et par le mouvement des idées contemporaines, et par la facilité avec laquelle ils trouvent par là entrée dans les âmes. La *Revue*, qui ne doit négliger aucune ressource de l'Apologétique, suivra avec attention cette école. Pour mettre ses lecteurs au courant d'une position intellectuelle aujourd'hui très étudiée, elle a cru bon de publier l'article *Une méthode apologétique*, où M. Demau l'expose avec une très grande netteté. Mais elle tient à faire observer, — d'accord en cela avec l'auteur, — que cette méthode est une *préparation* d'âme, et non une *démonstration* de la religion révélée; elle n'est « pas nécessitante », mais « elle amène lentement au seuil de la foi »; elle fait « désirer que la religion soit vraie », et dispose à en bien accueillir la preuve.

Les Préadamites.

On nous écrit qu'un ecclésiastique aurait produit de l'émoi dans un cercle de jeunes gens, en disant qu'Adam n'aurait pas été le premier des hommes. C'est avoir réveillé, très inutilement, la question aujourd'hui sans intérêt des Préadamites. — Ce fut en 1655, qu'Isaac Lapeyreire souleva la question dans son livre *Des Préadamites*. Il prenait pour base une interprétation très fautive des versets 12-14 du chapitre v de l'Epître de saint Paul aux Romains, pour affirmer qu'Adam n'avait pas été le premier homme, mais qu'il avait été seulement discerné et choisi, entre tous les humains déjà existants, pour être le père des patriarches et du peuple de Dieu. Le livre de Lapeyreire ayant été condamné et brûlé par le Parlement

de Paris, l'hypothèse tomba dans l'oubli. — Cependant elle en fut tirée il y a quelque cinquante ans, à l'occasion des premières découvertes de l'archéologie préhistorique. Elle pouvait être un expédient pour accorder deux choses en apparence contradictoires : d'un côté, la chronologie biblique, qui, suivant l'opinion la plus communément reçue, faisait remonter la création d'Adam à environ sept mille ans ; d'un autre côté, la science préhistorique, qui réclamait, pour les premières traces de l'industrie humaine, une antiquité beaucoup plus haute. C'était une solution à la difficulté que de dire : l'humanité, il est vrai, date de très loin ; mais l'élection d'Adam pour être la souche du peuple de Dieu ne date que de six à sept mille ans. Ainsi faillit revivre l'hypothèse des Préadamites.

Ce mauvais expédient n'est plus nécessaire, depuis qu'une interprétation moins rigide de la chronologie biblique a supprimé tout conflit entre la préhistoire et le récit de la Genèse. De l'aveu de tous les exégètes contemporains, la Bible n'assigne aucune date précise à l'origine de l'homme ; l'antiquité que réclame la préhistoire, — antiquité d'ailleurs très incertaine, — pour l'espèce humaine, n'est pas contredite par la Bible. Ce qu'elle prétend nous raconter, c'est bien l'origine du premier couple humain. Si haut qu'il faille remonter dans le passé, quand parut le premier homme, nous dit la Bible, il sortit des mains de Dieu, il fut fait à l'image de son Créateur, il fut établi roi sur la nature, il fut soumis à des lois morales, sa désobéissance fut son malheur et celui de ses descendants, etc... Dans cet état de choses, la question des Préadamites n'existe plus.

Probité scientifique dans l'enseignement.

D'une longue lettre, qui n'était point destinée à la publicité, et à laquelle nous laissons la saveur d'une franchise un peu rude, nous extrayons des remarques qui nous paraissent intéressantes et pratiques :

« ...Dans notre enseignement, une disposition me paraît assez souvent défectueuse ; nous n'avons pas toujours un souci assez scrupuleux de ce qu'exige la probité scientifique. Beaucoup, ayant les yeux fixés sur le but à atteindre, sur la thèse à démontrer, confiants dans la bonté de leur cause, n'apportent pas assez de soin au mode de démonstration. Et quand nous cherchons à convaincre les fidèles, et à leur montrer la fausseté d'une doctrine adverse, nous avons parfois tendance à préférer aux discussions loyales et calmes, empreintes d'un grand respect de la justice et de la vérité, le procédé expéditif des arguments *a priori*, des affirmations hardies qui simplifient la démonstration et écrasent l'adversaire. L'objection combattue, l'orateur la renverse rien qu'en soufflant dessus, *insufflatur objectio*, et il reste aussitôt maître incontesté d'un champ de bataille où l'ennemi ne s'est présenté qu'en effigie.

« Cette façon de procéder peut produire son petit effet sur les gens convaincus d'avance. Mais les hommes qui doutent et qui réfléchissent, peuvent fort bien ne pas toujours s'accommoder de ces

moyens sommaires, surtout lorsqu'on vient leur prouver que les faits affirmés avec tant d'assurance et sur lesquels repose une si belle argumentation, sont controuvés ou du moins d'une authenticité fort douteuse. La méthode d'ailleurs est dangereuse; car les adversaires de la religion mettront à profit l'occasion qui leur est donnée de remporter une facile victoire en s'attaquant de préférence à ces arguments, dont on montrera aisément que la base est ruineuse, et en généralisant pour conclure que toutes les démonstrations, présentées pourtant comme péremptoires et avec tant d'assurance, sont de même force ou plutôt de même faiblesse.

« Cet état d'esprit, dû sans doute à des causes diverses, procède en grande partie, me semble-t-il, d'un manque d'énergie dans la foi et dans le travail.

« C'est, je trouve, faire preuve d'une foi mal raisonnée que de ne pas oser regarder bien en face la vérité, et de croire qu'on rend service à la religion en ne présentant les faits qu'après les avoir arrangés à notre manière, en racontant l'histoire, non comme Dieu l'a faite, mais comme, selon nous, il aurait dû la faire. Nous tombons ainsi dans l'erreur de ces apocryphes qui, ne pouvant admettre qu'un Dieu fait homme avait pu pendant trente ans vivre de la vie d'un homme ordinaire, avaient cru bien faire en corrigeant les Evangiles et remplissant l'enfance de Notre-Seigneur d'une foule de miracles plus ou moins habilement imaginés. C'est ainsi, par exemple, que plusieurs se refusent à admettre que Dieu ait permis que Luther et Calvin soient morts d'une façon qui ne présentait rien d'extraordinaire. Plutôt que de consulter l'histoire, pour voir ce que Dieu en a décidé, on préfère décréter *a priori* qu'ils sont morts au milieu d'affreuses fureurs. Commençons donc par rechercher avec sincérité comment les choses se sont réellement passées, et ne cherchons point à en remontrer à la divine Providence.

« Dans cette façon d'agir il y a en même temps un fonds de paresse et d'égoïsme. C'est beaucoup plus commode de prendre dans des auteurs morts il y a deux ou trois siècles des démonstrations toutes faites, que d'avoir le courage de se livrer au labeur de la recherche, de s'initier à l'état actuel des connaissances humaines, et de construire à force de travail une argumentation qui repose sur des bases solides et qui soit à la portée des esprits que nous voulons instruire. Au lieu de faire agir cette précieuse faculté qu'est l'intelligence, on trouve plus pratique de ne s'occuper que de sa mémoire, et de lui confier le résultat du travail des autres. C'est facile d'avoir de l'érudition; et pour emmagasiner dans son cerveau les connaissances qui sont le fruit des recherches du savant, il en coûte certes beaucoup moins de temps et de peine que pour chercher soi-même. »



Chroniques

La Neutralité scolaire au congrès de Biarritz

La neutralité légale. — Tactique de la Ligue de l'Enseignement. Devoir des catholiques

Les idées vont vite ; les passions antireligieuses sont pressées ; et dans les luttes ardentes dont nous souffrons, c'est vraiment avec une rapidité effrayante que se modifient les situations.

Il y a vingt-trois ans, on nous imposait la neutralité scolaire, et nous l'avons combattue. Voici que nous en sommes réduits à la réclamer comme un droit et à nous indigner qu'on nous la refuse.

Pourtant nous avions raison de protester, alors qu'on nous l'imposait ; et nous avons raison de la réclamer, maintenant qu'on nous la refuse...

C'est sous une poussée violente de sectarisme, et en exécution d'un programme tendant à déchristianiser la France, que fut faite contre nous, en 1882, la loi d'obligation et de neutralité scolaire.

Pour justifier l'attentat contre nos libertés religieuses, on mit en avant, comme toujours, le principe même de la liberté. Les jacobins savent fort bien, suivant un mot de Taine, « faire boire la tyrannie à la foule ignorante sous l'étiquette de la liberté ». N'est-ce pas la méthode suivie à l'heure présente par ceux qui séparent l'État de l'Eglise ?

On disait donc à « la foule ignorante », pour bien faire paraître l'étiquette fausse : Il faut respecter les convictions diverses, toutes également respectables ; puisque l'école est ouverte à tous les enfants et obligatoire pour tous, il serait injuste d'en forcer quelques-uns à recevoir un enseignement religieux contraire aux sentiments de leurs familles. Donc, en matière de religion — et le raisonnement valait alors aussi pour les opinions politiques — l'éducation et l'enseignement doivent être neutres. On ajoutait que, du point de vue des maîtres, la neutralité apparaissait également nécessaire : comment, en effet, obliger les instituteurs à enseigner de bouche ce que peut-être ils condamnent au fond du cœur ? Des égards sont dus aussi à leurs convictions. Qu'on les dispense donc de donner des leçons pour lesquelles d'ailleurs, fussent-ils croyants, ils n'auraient aucune sorte de compétence.

Ce sont de ces raisonnements simples et rigoureux que la force

trouve toujours quand elle veut frapper un coup brutal : et ils sont faux par leur raideur même. Tout le monde sait que les principes ont pour les politiciens la seule inflexibilité qu'il leur plaît d'y voir. Les solutions conciliantes se trouvent aisément quand on y met du bon vouloir : mais le programme gouvernemental voulait alors que ces principes de « liberté » fussent inexorablement impérieux et missent un peuple démocratique dans l'obligation de se donner une loi des plus césariennes.

L'école fut donc déclarée neutre, sans religion, sans Dieu. Et c'était, à la grande joie de la libre pensée, le triomphe d'un principe : la législation française proclamait que « les écoles populaires peuvent être affranchies de toute autorité de l'Eglise, de toute influence modératrice et de toute ingérence de sa part, et pleinement soumises à la volonté de l'autorité civile et politique, suivant le désir des gouvernants et le niveau des opinions générales de l'époque[1] » : que la formation des enfants — formation intellectuelle, morale, sociale — car on prétend bien donner par l'école laïque une éducation complète, préparant toute la vie — peut se faire sans l'aide de l'Eglise, sans l'appui des principes religieux. En laïcisant l'école, on voulait manifestement apprendre aux hommes à laïciser leur vie, c'est-à-dire à se passer de la religion, de Dieu, de l'Eglise.

Le système de la neutralité scolaire est donc mauvais en soi. Il avait été condamné par les Souverains Pontifes, et tout récemment encore à l'occasion de la loi belge, Léon XIII avait énergiquement défendu les droits de la conscience catholique[2]. A leur tour, les évêques français firent entendre les nécessaires protestations ; mais tout en soutenant la thèse imprescriptible, conforme à l'ordre normal, ils tracèrent des règles pratiques avec les tempéraments qui leur parurent exigés par l'hypothèse[3]. Ils s'accordèrent à décider que si

1. *Syllabus*, Prop. XLVII.

2. « Pour nous qui, au nom de la sublime charge de pasteur et docteur suprême, devons conserver partout la foi dans sa pureté et détourner de la tête des peuples chrétiens les atteintes menaçant leur salut, nous ne pouvions, à raison de notre devoir, laisser passer sans condamnation une loi que nos vénérables frères, les évêques de la Belgique, avaient justement condamnée. C'est pourquoi, par nos lettres adressées à Notre bien-aimé fils le roi des Belges, Léopold II, nous avons ouvertement déclaré que la loi du 1er juillet était en contradiction grave avec les principes de l'enseignement catholique, pernicieuse à l'éternel salut de la jeunesse et calamiteuse même pour l'Etat.

En conséquence, et comme telle, nous l'avons plus d'une fois désapprouvée et condamnée comme en votre présence, en ce moment et pour les mêmes motifs, Nous la désapprouvons et condamnons. Ce que nous faisons conformément à la tradition et aux règles du Saint-Siège, qui a toujours frappé du poids de ses arrêts et de son autorité les écoles mixtes ou neutres, destinées par leur nature à méconnaître Dieu totalement » (*Allocution aux cardinaux*, 20 août 1880).

3. L'épiscopat belge avait été beaucoup plus intransigeant. C'est le principe même de l'école neutre qu'il avait surtout voulu combattre. Tandis que l'Etat s'était appliqué à atténuer les mauvais effets de la loi de neutralité pour la faire accepter, les chefs spirituels avaient surtout vu le mal que, de sa nature, l'école neutre peut produire; ils avaient en quelque sorte négligé les faits

l'école neutre est condamnable en soi, les catholiques pourraient cependant y envoyer leurs enfants, aux deux conditions suivantes : 1° qu'il leur fût impossible, ou tout au moins très difficile de confier leurs enfants à des écoles catholiques[1]; et 2° que la foi des enfants ne fût pas mise en grave péril par l'école neutre devenue hostile. Les mandements épiscopaux, des questions ajoutées à certains catéchismes, les instructions données par les prêtres dans l'exercice public ou privé de leur ministère, instruisirent les catholiques de leurs devoirs.

Mais on sait avec quelle âpreté le gouvernement, instrument des sectes, poursuivit l'exécution de la loi. Par des déclarations d'abus, par de multiples suppressions de traitements, par des injonctions cent fois renouvelées avec accompagnement de menaces, il s'efforça d'imposer silence au clergé, tandis que sur les pères de famille trop peu indépendants il exerçait une pression ouverte ou sournoise au moyen de ses administrations et avec l'aide des politiciens de tout étage. Autour de l'école se livrèrent partout de rudes assauts. Les instituteurs furent naturellement mêlés à la lutte, comme représentants et comme défenseurs de l'école athée ; et une fois emportés en cette guerre à l'idée religieuse, ils devinrent plus que jamais des anti-curés — suivant une expression déjà connue vers 1849 ; — ils apprirent à jouer, comme agents politiques, ce rôle actif que nous leur voyons indûment exercer et que, malgré des désaveux apparents[2], ils continueront à exercer, parce qu'il sert de façon trop utile les vues des gouvernants.

Si, dans cette lutte de l'école, les meilleurs catholiques ont fait preuve d'une réelle énergie, souvent d'une admirable générosité, beaucoup ont trop facilement fléchi devant les difficultés du devoir ; il est surtout très regrettable que les principes mêmes, de moins en moins mis en lumière, ne soient obscurcis, et que le mal de la neutralité soit trop peu compris du point de vue chrétien. Où l'école libre était en présence de l'école officielle, les familles ont pu, ayant à faire leur choix, se prononcer avec réflexion pour ou contre l'école sans Dieu ; mais comme l'école laïque existait seule dans la plupart des communes, surtout pour les garçons, on s'est habitué à ne plus y voir la place restée vide de la religion ; les consciences n'ont pas appris, ou ont désappris à juger l'enseignement sans Dieu ; la neutralité scolaire s'est acclimatée en pays catholique, et force nous est

pour se préoccuper du principe, du « péril commun »; ils avaient accepté les luttes du présent pour sauver l'avenir. Grâce à leur autorité, soutenue par l'énergie d'un peuple fort, ils devaient remporter la victoire.

1. Tertullien a formulé une règle analogue, pour les chrétiens de son temps, obligés d'aller à l'école païenne sous peine de ne pouvoir acquérir l'instruction indispensable : *Huic necessitas ad excusationem deputatur, qui aliter discere non potest* (*De idolatria*, X).

2. A la suite de la campagne des « fiches », une circulaire ministérielle (8 décembre 1904) a recommandé aux instituteurs l'abstention ou la modération dans les luttes politiques : mais il n'y a qu'une inutile circulaire de plus, et rien n'est changé dans la réalité des faits.

de reconnaître que l'école neutre est, hélas! entrée dans nos mœurs.

Aussi l'Etat laïcisateur, sous l'impulsion des fanatismes antireligieux, a-t-il pu poursuivre impunément et compléter son œuvre de déchristianisation. Ayant mis le prêtre hors de l'école, il voulut aussi en chasser les congréganistes : la loi du 30 octobre 1886 rendit obligatoire la laïcisation du personnel enseignant. Il n'y a plus aucune école publique de garçons tenue par des congréganistes, depuis le 30 octobre 1891. La laïcisation a demandé plus de temps pour les écoles de filles, parce qu'on n'avait pas sous la main le personnel nécessaire; mais la loi de finances du 30 mars 1902 a fixé les dernières limites, et depuis le 1er janvier 1906, sauf de très rares exceptions imposées par certaines nécessités, toutes les écoles publiques congréganistes ont vécu.

Comme le programme et le personnel, les livres ont été laïcisés, et laïcisés à outrance. On les a expurgés de tout ce qui aurait paru louer l'action de l'Eglise, ou même simplement rappeler certaines notions d'un caractère religieux.

Des circulaires nombreuses ont constamment poussé à l'élimination de tous les vestiges des servitudes confessionnelles : la série de ces circulaires est dignement close par celle du 9 avril 1903 qui interdit l'enseignement du catéchisme, et toute pratique cultuelle, dans les locaux scolaires; proscrit absolument tout emblème religieux, s'il s'agit du moins de bâtiments neufs (on se résigne à certaine temporisation pour les vieux immeubles); défend d'envoyer les enfants au catéchisme durant les heures de classe, et exige que les instituteurs s'abstiennent de prendre part, à la tête de leurs élèves, à toute manifestation extérieure du culte. Car, jusqu'à ces derniers temps, par des calculs intéressés, pour éviter un trop vif mécontentement des parents, pour mieux soutenir la concurrence des écoles privées, les écoles laïques avaient en quelques endroits conservé certaines habitudes anciennes : mais le cri maintes fois répété par la *Lanterne* et autres organes de l'irréligion, « laïcisons la laïque », a forcé les autorités administratives à mettre toutes choses en bon ordre[1]...

Dieu a été mis définitivement à la porte de l'école; par contre, l'Etat y règne en maître absolu. La *Revue des Deux-Mondes* le disait très justement, tandis qu'on discutait la loi de 1886 : « L'enseignement primaire, avec son esprit nouveau, avec ses méthodes et son armée d'instituteurs laïques, c'est le plus grand instrument de règne pour l'Etat républicain. M. le ministre de l'Instruction publique croit avoir tout dit, et pallié le despotisme qu'il organise, avec ce

1. Au dire de la *Lanterne*, « les Bleus de Bretagne, ces vaillants républicains qui luttent avec une admirable ardeur pour arracher les populations bretonnes à la néfaste domination du prêtre », ont dû encore, « dans un récent congrès tenu à Brest, formuler le vœu que le ministre de l'Instruction publique interdise d'une façon absolue à tous les membres de l'enseignement public la récitation des prières et du catéchisme, la surveillance des élèves aux exercices religieux et, d'une façon générale, toutes les pratiques qui portent atteinte à la neutralité » (n° du 18 août). Est-il possible qu'il y ait des pays si arriérés!

simple mot de neutralité des écoles... Voilà où l'on peut arriver quand on subit cette implacable obsession de l'esprit de secte. » Combien cette réflexion nous apparaît plus juste maintenant, après que vingt années du régime laïcisateur nous ont fait mieux voir où tendait l'effort de nos ennemis ! Par l'école neutre, l'Etat, usant du droit de la force, a mis sa main brutale sur l'âme de l'enfant, et de la sorte a saisi, pour la profaner, l'âme même de la France chrétienne.

*
* *

Elle est donc achevée l'œuvre de laïcisation, et complète la conquête de l'école par la libre pensée et la maçonnerie ?

Non, la neutralité n'en marque point le terme ; la neutralité n'est pas, et ne pourrait être le but ultime des efforts sectaires. Les laïcisateurs n'ont voulu vider d'abord l'école de toute idée religieuse que pour mettre à la place l'incrédulité : à l'école, du reste, comme ailleurs, on ne détruit que ce qu'on remplace. Prise en son sens strict, la neutralité est zéro ; nos adversaires se vantent, en effet, d'avoir fait dans l'école le « zéro religieux » : mais ce zéro ne donne pas de prise, par lui-même, à ceux qui veulent s'emparer de l'esprit et du cœur des jeunes générations.

Les instituteurs neutres sont assurément, par profession, des « enseigneurs de doute », comme a dit Buisson ; on veut qu'ils soient de plus des enseigneurs d'impiété. De l'école, la franc-maçonnerie veut très réellement faire une contre-église, où se dressera une chaire athée destinée à former la nouvelle mentalité française.

Nul n'ignore que cette œuvre positive de formation antireligieuse s'est poursuivie, plus ou moins, depuis vingt ans, à côté du travail négatif de destruction religieuse : il serait aisé d'en tracer l'histoire. L'école neutre est devenue, et se fait de plus en plus, l'école hostile.

Mais comment donc peuvent s'accorder la neutralité légale et l'hostilité réelle ? Les lois de 1882 et de 1886 ne mènent qu'au zéro religieux : aller au delà, remplacer le dogme catholique par les dogmes de la religion libre penseuse, n'est-ce point sortir de la légalité ?

Les forts ne s'embarrassent point de tels scrupules. Aussi bien, pour tout concilier, point n'est besoin de changer l'étiquette — toujours indispensable — de l'école neutre ; il suffit de donner un sens convenable, opportunément élastique, à la neutralité... Voilà la belle trouvaille du Congrès de la Ligue de l'enseignement qui s'est tenu à Biarritz du 29 octobre au 1er novembre.

En inscrivant dans leur programme la question de la neutralité, les ligueurs ont manifestement voulu élargir le sens trop étroit donné d'ordinaire à la neutralité légale. Cette intention ressort clairement des paroles du président de la Ligue, M. Buisson :

La troisième question[1] est plus grosse, plus difficile à résoudre. C'est

1. Les deux premières questions se rapportaient à l'organisation des patronages laïques et au rôle de la femme dans la vie économique.

celle de la neutralité scolaire. Certains voudraient la neutralité atone, mécanique, une neutralité qui n'éveillerait rien, aucun souffle de pensée. Ceux-là veulent que l'instituteur ne soit pas un citoyen, qu'il n'ait pas le droit de manifester son amour pour la République. Il y a la vraie et la fausse neutralité, et c'est pourquoi, sortant de sa réserve habituelle, le Congrès de la *Ligue* a pris le soin d'étudier la question et de soumettre cette étude aux congressistes avec un projet de vœu conforme. La loi et le bon sens commandent la neutralité, mais l'école ne peut être neutre à l'égard de la République; elle ne peut être indécise entre les droits de l'homme et le *Syllabus*, entre le devoir et la patrie... Comment! l'instituteur serait nul? L'œuvre à accomplir n'est-elle pas, comme l'a dit Jean Macé, le fondateur de la Ligue, de faire des électeurs, des citoyens qui n'écoutent qu'une voix, celle de la raison?

En son discours de clôture, M. Buisson a parlé plus clair encore :

L'école n'est pas un lieu de luttes et de haines, mais elle est la maison d'esprit laïque, de méthode, de droit, de devoir. Jamais l'instituteur n'amènera le pavillon de la raison devant la bannière de la foi obscure. Prenons l'enfant, parlons-lui franchement.

Mais alors, puisque l'école doit choisir entre les droits de l'homme et le *Syllabus*, puisque l'instituteur ne saurait être nul et doit « parler franchement », c'en est fait de la neutralité? Nullement. Qu'on veuille bien seulement remarquer cette distinction suggestive faite par M. Dessoye, rapporteur [1] : Il y a la neutralité de l'État, et il y a la neutralité du maître; la première est nécessaire, et se manifeste dans les programmes; la seconde, qui doit être conforme — en principe — à celle de l'Etat, demeure pratiquement impossible. Car « que de sujets peuvent se présenter qui côtoient les limites! Souvent, l'enseignement n'est qu'un échange de questions, parfois indiscrètes, posées par l'élève, et de réponses faites par le maître. On parle de Jeanne d'Arc, par exemple, des voix qu'elle a cru entendre; comment expliquer ces voix, par le miracle ou par l'hallucination? L'école n'étant ouverte qu'aux vérités positives, rigoureusement démontrées, la théorie du miracle n'y saurait trouver place ». Force est bien, conséquemment, d'expliquer les voix par l'hallucination de Jeanne, sauf à se garder toutefois des expressions par trop brutales. De même, il est inadmissible qu'à propos de la réforme, de la révocation de l'édit de Nantes, de Pascal, de Voltaire, de Diderot, etc., le maître « doive éviter soigneusement toute appréciation personnelle, de peur d'être en désaccord avec qui que ce soit »; en dégageant de l'histoire, comme il est nécessaire, « la vivante leçon de morale, le maître pourrait-il ne pas laisser percer ici ou là son sentiment »?

M. Dessoye a raison : l'instituteur ne peut pas rester neutre; la

1. Cette distinction avait été faite par M. Lanson, dans la *Revue bleue*, du 13 mai 1905.



parole de Jésus : « Qui n'est pas avec moi est contre moi », se justifie forcément à l'école. Et de tels aveux donnent raison aux catholiques qui, dès le début de la législation, et constamment depuis qu'elle est appliquée, n'ont cessé de dire : La neutralité ne sera pas; la neutralité est contre nature.

Il semblerait donc que le Congrès de la Ligue eût dû conclure à la suppression de la neutralité légale. Mais M. Buisson, M. Dessoye et tous les congressistes s'en sont bien gardés : et ce serait mal les connaître que de les supposer si francs et si maladroits. Le Congrès a émis le vœu, au contraire, que l'école « reste étrangère aux questions confessionnelles », comme aussi aux débats de la politique active. Sans doute il demande, en d'autres vœux, que l'instituteur développe dans l'éducation intellectuelle les habitudes de libre examen, dans l'éducation morale le sentiment du droit de la personne humaine, dans l'éducation civique l'attachement au régime démocratique et à la République, et le sens caché de ce langage n'est pas douteux : mais le rapporteur maintient en même temps que « l'école ignore tout simplement la religion » et que le maître, dans les questions religieuses, n'a point à « prendre parti pour les doctrines professées dans l'un ou l'autre des camps opposés »; et tandis que M. Buisson déclare que l'instituteur ne peut s'abstenir « de présenter des conclusions », ni se résoudre à faire figure d'un « être falot, ami de tous, distributeur inerte de leçons », le Congrès n'en décide pas moins que la neutralité s'impose dans les questions confessionnelles.

Qu'est-ce à dire ? Comment ne pas voir que l'hypocrisie suinte en de telles formules ? On veut un enseignement qui ait « un sens » dans les questions religieuses et morales, qui proclame l'indépendance absolue de l'esprit et de la conscience, qui fasse des âmes affranchies; on veut, disons le mot, que l'école mène à l'incrédulité : rien n'est plus évident. Mais il faut aussi que la neutralité demeure légale, officielle, apparente, pour donner le change à l'opinion. On y tient, à cette légalité, comme le malfaiteur tient au masque qui lui permet de faire le mal en sûreté; et il se peut que le bandit ne soit pas fort à l'aise en son déguisement, mais il se résigne à la gêne, si le déguisement lui est indispensable.

User à la fois d'une légalité qui les couvre et des libertés que, par complicité, leur laisse l'Etat, de telle façon que l'école soit à la fois nominativement neutre et réellement irréligieuse, voilà où tend la manœuvre de nos adversaires : la neutralité n'est donc plus qu'un trompe-l'œil, un mensonge, un piège.

Mais alors le devoir des catholiques n'est-il pas tout tracé ? C'est à nous de déjouer l'odieuse tactique des faux neutres : nous serions trop naïfs de tolérer que les apparences légales servent seulement à les couvrir en leurs méfaits. Jetons bas ce masque, pour faire constater le flagrant délit ou obtenir que la loi soit en fait respectée.

*
* *

De cette loi de neutralité qui sert de masque aux laïcisateurs nous pouvons toujours nous faire une arme contre eux.

Quelles qu'aient été les intentions inavouées des législateurs de 1882 et de 1886, nous aurions grand tort d'oublier les garanties officielles qui ont été données. Au sens déclaré, le seul qui compte pour l'interprétation des textes, la loi de neutralité est à double effet : elle interdit au maître d'enseigner la religion ; elle lui interdit pareillement de parler contre la religion.

Tandis que l'on discutait au Sénat la loi de 1882, le ministre de l'Instruction publique, Jules Ferry, fit les déclarations suivantes :

M. Buffet me demande ce que fera le gouvernement si l'enseignement neutre, qui doit être et rester neutre dans les écoles publiques, devient un enseignement irréligieux, antireligieux, et contient des attaques contre la religion catholique, contre la religion de la majorité des élèves.

Ma réponse est très simple : Le premier devoir du législateur qui institue l'école neutre, notre devoir à tous, le devoir du ministre et du gouvernement qui feront appliquer cette loi, sera d'assurer de la manière la plus scrupuleuse et la plus sévère la neutralité de l'école.

Si par conséquent un instituteur public s'oubliait assez pour instituer dans son école un enseignement hostile, outrageant contre les croyances religieuses de n'importe qui, il serait aussi sévèrement et aussi rapidement réprimé que s'il avait commis cet autre méfait de battre ses élèves ou de se livrer contre leurs personnes à des sévices coupables. (*Vives approbations à gauche*[1].)

Les mêmes déclarations furent expressément renouvelées l'année suivante par le même Jules Ferry, alors président du Conseil. Le 31 mai 1883, M. de Broglie ayant rappelé les « assurances, sous l'empire desquelles, disait-il, la majorité du Sénat, convaincue de leur sincérité, avait voté la loi de mars 1882 », J. Ferry, loin de désavouer les promesses qu'il avait faites, affirma de nouveau devant le pays le sens que le gouvernement attachait à la neutralité scolaire, et rappela « l'engagement solennel qu'il avait pris en demandant le vote de la loi ». Il ajouta :

Le gouvernement veillera à ce qu'il ne tombe pas des lèvres de l'instituteur, à ce qu'il ne se manifeste sous aucune forme, dans son enseignement, une attaque directe ou indirecte aux croyances de l'enfant, et permettez-moi de vous rappeler l'expression dont je me suis servi et que j'aime à répéter, à la conscience de l'enfant, la plus vénérable de toutes les consciences. (*Très bien, très bien, à gauche*[2].)

Jules Ferry promit ce jour-là de redoubler de précautions pour assurer à l'avenir le respect de la neutralité religieuse. Et en effet, le 17 novembre, il adressa deux circulaires relatives à l'enseignement de la morale, l'une aux recteurs, l'autre aux instituteurs,

1. *Journal officiel* du 1er juin 1883.
2. *Journal officiel*, 1er juin 1883.



recommandant « les mesures à prendre et les efforts à faire pour mettre la neutralité religieuse dans son vrai jour et au-dessus de toute atteinte ». A la circulaire adressée aux instituteurs, il joignait quelques extraits des règlements relatifs aux écoles primaires, entre autres le suivant :

D'autre part — et il est à peine besoin de formuler cette prescription — le maître devra éviter comme une mauvaise action tout ce qui, dans son langage ou dans son attitude, blesserait la croyance religieuse des enfants confiés à ses soins, tout ce qui porterait le trouble dans leur esprit, tout ce qui trahirait de sa part envers une opinion quelconque un manque de respect ou de réserve.

Quelques années après, le 26 octobre 1886, M. Goblet, ministre de l'Instruction publique, tenait devant la Chambre des députés un langage tout semblable à celui de son prédécesseur :

De cela même que l'école est obligatoire, il s'ensuit que l'Etat doit respecter toutes les consciences... L'Etat a une obligation : c'est de ne pas donner un enseignement antireligieux... La neutralité du professeur formé par l'Etat, je dis que nous avons le devoir de l'exiger et que nous pouvons l'obtenir [1]...

Toutes les fois que de la part d'un laïque il m'a été signalé des faits portant atteinte à cette neutralité, je n'ai pas hésité à les réprimer... Donc, nous devons la neutralité, nous l'avons promise et nous la ferons observer.

On ne peut rien désirer de plus formel ; et de telles déclarations, qui sont l'affirmation la plus autorisée du sens même de la loi, ont gardé toute leur valeur.

Nous sommes bien loin, dites-vous, des temps de Ferry et de Goblet ! — Assurément. On peut affirmer toutefois que les gouvernements qui se sont succédé depuis n'ont point donné à la loi une autre interprétation officielle. Ministres interpellés, préfets saisis de faits constituant des violations de la neutralité, inspecteurs d'académie recevant des plaintes, tous ces représentants de la légalité, si indifférents qu'ils aient pu être, dans le fond du cœur, au respect des croyances, n'ont point osé renier les obligations du gouvernement. S'ils ont discuté sur les faits, ils ont admis le principe ; et ils ne pouvaient faire autrement. Certes, il n'a guère paru qu'ils aient eu souci de *veiller*, comme disait J. Ferry, « à ce qu'il ne tombe pas des lèvres de l'instituteur une attaque directe ou indirecte aux croyances des enfants » : mais ils n'ont pu refuser de porter attention aux faits qui leur ont été soumis ; et si les répressions ont été rares, n'est-ce pas surtout par suite de la négligence et de l'apathie des catholiques ? Les chefs de famille ont-ils veillé eux-mêmes — car c'était bien d'abord leur affaire — avec la ferme volonté de défendre

1. On remarquera que M. Goblet ne songeait nullement à la distinction, trouvée par le rapporteur du congrès de Biarritz, entre la neutralité de l'Etat et la neutralité du professeur, et que celle-ci ne lui paraissait point impossible.



leurs droits et de protéger les intérêts supérieurs de leurs enfants?

Lorsque, en 1882, le Sénat eut voté la loi sur l'enseignement obligatoire et neutre, cinquante-deux députés catholiques publièrent une protestation solennelle, qui contenait de graves déclarations, celle-ci en particulier :

V. — Ils ont trop de confiance dans les sentiments d'honneur et de légitime fierté qui animent leurs concitoyens pour ne pas penser qu'aucune intimidation, ni aucune vexation ne les ferait reculer devant l'accomplissement du devoir, dans le cas où il serait donné à l'école un enseignement qui pourrait blesser la foi des enfants; et ils s'engagent à prêter leur appui à toute défense légitime contre l'arbitraire et l'oppression.

Ainsi, soit du côté du gouvernement, soit du côté des catholiques, tout le monde se rendait compte de la gravité des droits et des devoirs imposés par la nouvelle législation. Reconnaissons que les catholiques, très zélés pour la fondation et le succès de leurs écoles confessionnelles, n'ont pas toujours rempli vis-à-vis des écoles neutres, faute d'énergie, faute de discipline, tout le devoir indiqué par « l'honneur et la fierté », réclamé plus encore par leurs consciences de croyants.

Mais le devoir dont nous parlons est de ceux que la péremption ne saurait atteindre : les exigences de notre foi demeurent les mêmes, certaines, nettes, imprescriptibles; aucun père de famille, vraiment chrétien, ne peut laisser ses enfants dans une école où sa foi est en danger[1]. Renoncer à défendre de tels intérêts équivaudrait à une triple trahison, puisque nos enfants portent en eux, avec leur avenir, celui de l'Eglise et celui de la France.

A l'heure donc où croît le péril de l'école, où s'étend, plus redoutable que jamais, la mainmise de la libre pensée sur l'enfance et la jeunesse, où même les plus impatients de nos ennemis réclament, pour aller plus vite à la besogne, le monopole de l'enseignement[2], ayons le courage et la sagesse de prendre les résolutions commandées par les circonstances; comme nous y invitent de façon pressante les voix les plus autorisées, surveillons l'école laïque, puisque la nécessité en force beaucoup d'entre nous à y envoyer leurs fils et leurs filles. Rendons-nous compte si le venin de l'irréligion leur est inoculé, à hautes ou à petites doses, par les livres ou par l'enseignement

1. « Dans tous les lieux où la jeunesse serait misérablement exposée au danger de perdre la foi, ce serait très certainement pour l'Eglise une obligation rigoureuse non seulement de faire tous les efforts et d'employer tous les moyens pour procurer à cette jeunesse l'instruction et l'éducation chrétiennes qui lui sont nécessaires, mais encore d'avertir tous les fidèles et de leur déclarer que l'on ne peut en conscience fréquenter de pareilles écoles, instituées contre l'Eglise catholique. » (*Lettre de Pie IX à l'archevêque de Fribourg-en-Brisgau*, 14 juillet 1864.)

2. Les congrès de la Libre Pensée émettent régulièrement ce vœu depuis quelques années. C'est le seul vrai moyen d'aboutir, pour ces sectaires : on n'a, par ailleurs, que des « solutions bourgeoises » (*Revue de l'Enseignement primaire*, 18 septembre 1904.)

oral; faisons la garde, enfin, autour des âmes dont nous aurons à répondre.

Et voici le moyen le plus efficace.

La plupart des pères de famille, qu'il faut bien prendre tels qu'ils sont, n'ont pas le courage, ni la sollicitude, ni l'initiative, ni l'indépendance qui seraient nécessaires pour agir de façon efficace et constante. Efforçons-nous de les grouper en associations. Déjà de bons exemples ont été donnés. Ce qu'un individu isolé ne pourrait ou ne voudrait faire, l'association le fera. C'est elle qui, par son bureau exécutif, organisera des enquêtes sur la violation de la neutralité, présentera des observations aux maîtres, portera plainte aux inspecteurs, fera appel, s'il le faut, à l'opinion publique ou même saisira quelque député des abus les plus criants; en affirmant de la sorte, au nom d'une collectivité, le droit et les volontés des pères de famille, elle sera tout au moins, par sa surveillance et ses justes revendications, un sérieux embarras pour les tristes apôtres de l'irréligion.

C'est la réponse qu'il nous faut donner aux congrès de la Ligue, de la Libre Pensée, de la Franc-Maçonnerie, des Amicales, dont les desseins ne sont que trop bien servis par la jeune génération des instituteurs et des institutrices de France. Voilà une apologétique en action dont l'extrême urgence et le caractère obligatoire ne peuvent échapper à personne.

Nous ne supprimerons point, est-il besoin de l'avouer? tous les dangers de l'école sans Dieu, puisque la neutralité absolue est chose irréalisable; mais nous atténuerons dans une large mesure le mal fait aux enfants, en même temps que nous travaillerons à aviver et affermir le sentiment des responsabilités familiales, à donner aux catholiques une conscience plus avisée du devoir social, à faire monter enfin le niveau de nos indispensables fiertés. CH. BOTA.

Les Radiobes de M. Burke

Le Radium crée-t-il la vie?

Levée de boucliers contre les théories pasteuriennes. — La science aurait-elle cessé d'être un but pour devenir un moyen et au besoin une arme? On le croirait en lisant certains périodiques à couleur scientifique. Vulgarisateurs à idées préconçues, journalistes traitant avec sérénité *de omni re scibili*, romanciers et chroniqueurs improvisés sont partis en guerre. Ils ont dit que l'œuvre de Pasteur était caduque..., qu'une découverte sensationnelle venait de renverser le vieil édifice..., qu'il y avait des générations spontanées!... L'homme allait pouvoir créer des vivants!...

On se serait cru aux beaux jours des monères non nucléées, de l'*Eozoon canadense* et du *Bathybius Hæckelii*.

Au fond, tout ce lyrisme s'expliquait par des conclusions dirigées contre le dogme catholique. La science, prétendait-on une fois de plus, triomphait de la foi.

C'était aller trop vite. Pour s'éviter une déconvenue nouvelle, il eût suffi à ces panégyristes échauffés d'attendre quelques jours. La Science, par l'organe de ses plus qualifiés représentants, était saisie. Elle devait se prononcer et se prononça, mais ce fut contre les chevau-légers de la pseudo-science et de l'anticatholicisme.

Est-il besoin de faire remarquer que la foi n'était nullement engagée dans le débat ? Tout le moyen âge, époque de foi s'il en fut, crut à la génération spontanée sur la parole d'Aristote. Saint Thomas, pour l'avoir admise, ne pensa pas avoir introduit, dans sa merveilleuse synthèse, une contradiction, voire un simple hiatus.

Tout ce bruit à propos de générations spontanées a été voulu, réglé. C'est une tactique — cent fois dévoilée, cent fois renouvelée — de passer au compte de l'Eglise les dogmes périmés d'une science surannée. On accable ensuite la religion d'outrages et la foi de sarcasmes pour s'être attardées en de telles erreurs. On fouette toujours le page pour les fautes du dauphin.

Comment M. Burke fut amené à s'occuper des agrégats instables. — Il s'agit, on l'a deviné, des expériences de M. Burke. M. B. Burke est un jeune physicien d'origine irlandaise, chargé à Cambridge de la direction du célèbre Cavendish-Laboratory. Ces découvertes intéressantes, quoique pas tout à fait inédites, n'ont point la portée qu'il avait cru, dans un premier mouvement d'enthousiasme, devoir leur attribuer. Il a eu le tort d'ignorer ce qu'avaient fait ses devanciers ; il a commis l'imprudence de conclure hâtivement, quoique avec des réserves. Mais, empressons-nous de le dire, il a été complètement étranger à la campagne extra-scientifique dont nous avons parlé.

Les études de M. Burke, sur la phosphorescence et sur les agrégats instables, l'ont amené tout naturellement à s'occuper de l'influence du radium sur les substances organiques. Par quelle voie ? on peut supposer.

La vie en effet est un phénomène extrêmement complexe, mystérieux toujours, toujours par suite insuffisamment défini. Ce que l'on sait cependant, c'est que les manifestations n'en peuvent apparaître au sein d'un composé arbitrairement choisi. La matière, dont les atomes se peuvent mouvoir en vertu d'une spontanéité, n'est pas quelconque.

D'autre part, donner la teneur d'une substance vivante en tels ou tels éléments simples n'apprend rien. Evidemment une substance, qu'elle soit morte ou vivante, aura la même composition centésimale ; bien plus, pour l'étudier, pour la reconnaître, il faut tuer cette substance. L'analyse ne fournit pas la clef du mystère. Ce fut, si ce n'est encore, l'erreur de M. Le Dantec, de croire qu'une formule chimique peut représenter la vie [1]. Une formule chimique n'est qu'un

1. Le Dantec. *Théorie nouvelle de la Vie*, p. 130. Paris, 1901.

symbole fournissant le décompte des atomes. Elle montre qu'en qualité et en quantité ces atomes figurent avec égalité dans les deux membres. Elle peut aussi rendre compte de quelques modifications de structure. Un point, c'est tout, L'erreur consiste en ceci : que l'équation chimique découpe en quelque sorte, dans les phénomènes qui accompagnent la vie, justement les seuls phénomènes de transports d'atomes. Elle isole ce qui ressort purement et simplement du seul jeu des forces physico-chimiques. On est mal venu, après ce triage préalable, d'expliquer la vie par les seuls phénomènes physico-chimiques.

Quoi qu'il en soit de cette erreur, soulignée en passant, on admet en chimie que les atomes sont soumis aux lois de l'affinité, aussi bien dans les corps inertes que dans la substance vivante. Ils y demeurent ce qu'ils étaient avant d'en faire partie, ce qu'ils seront après avoir cessé de lui appartenir. Essayez cependant de les incorporer directement à la substance d'un animal ou d'une plante; vous ne réussirez pas. C'est en physiologie surtout qu'il est interdit de brûler l'étape. Et la matière brute, avant d'être élevée — si l'on peut ainsi parler — à la dignité de matière vivante, doit subir une sorte d'éducation, doit passer par des ascensions savamment hiérarchisées.

Au sein de la matière vivante qui les élabore sans les revendiquer encore pour siennes, ces combinaisons de plus en plus complexes, forment des édifices de moins en moins stables. Il y a dans ces agrégats de plus en plus labiles, comme un entraînement vers le mouvement spontané. C'est à cet instant et dans cet état seulement que la matière brute peut enfin être assimilée, et par une opération, dont le détail est un mystère, devenir à son tour substance vivante, tissu de la plante ou chair de l'animal.

On comprend ainsi comment les chercheurs se lancent, sur cette piste, dans l'étude des composés à la fois complexes et instables. Ils espèrent découvrir le secret de cette « chiquenaude » qui met tout en branle dans un microscopique univers.

Les expériences de M. Burke. — Jusqu'à présent on n'a pu rien découvrir sur cette impulsion primordiale. On est donc forcé d'admettre qu'un vivant procède d'un vivant, et qu'une cellule, avec son activité propre, caractéristique de la vie, ne peut naître que d'une cellule antérieurement existante. A la suite de von Mohl et de Nægeli, on répète depuis soixante-quinze ans : *Omnis cellula ex cellula*[1].

Les expériences de Pasteur ont assis ces doctrines sur des bases trop solides pour qu'on puisse les ébranler tout d'un coup; néanmoins, on peut chercher dans cette voie. On comprend même que ce problème de l'origine actuelle de la vie exerce une fascination sur les jeunes savants, avides de nouveauté. On applaudirait même bien volontiers à leur succès, si le succès couronnait leurs efforts.

1. Hugo von Mohl. *Uber die Vermehrung der Pflanzenzellen durch Theilung*, 1835. — Von Nægeli. *Zellkern, Zellbildung und Zelltheilung bei der Pflanzen*, 1846.

Comme tant d'autres, M. Burke se laissa séduire par l'énigme de ce sphinx et eut l'idée d'expérimenter, sur des composés albuminoïdes, l'effet du radium.

Il fallait s'y attendre. Dès qu'on découvre une force nouvelle, les physiciens voient en elle l'explication de toutes nos ignorances passées. L'électricité eut jadis cette fortune. Le radium aura, s'il ne l'a déjà, semblable destin. Il y aurait même, au sujet de son emploi dans le cas présent, des circonstances atténuantes. Son énergie merveilleuse ne serait-elle pas précisément la cause de ce déclanchement initial qu'au terme de son évolution la matière assimilée attend, pour entrer à son tour en spontanéité dynamique?

M. Burke prit trois ballons que nous appellerons A, B et C. Il y introduisit un bouillon de bœuf additionné de gélatine, de peptone et de chlorure de sodium. Ce bouillon de culture ainsi préparé fut soigneusement stérilisé comme pour un ensemencement microbien. Par refroidissement, il se prit en une masse mi-solide mi-fluide.

La surface de cette gélatine fut alors saupoudrée de bromure de radium dans le ballon A, de chlorure de radium dans le ballon B. Le ballon C fut laissé intact; ce fut le *ballon-témoin*.

Au bout de vingt-quatre heures, M. Burke eut la surprise de voir la gélatine du ballon A modifiée superficiellement. Elle offrait à son œil exercé l'apparence caractéristique d'une culture microbienne. Trois jours après, le ballon B laissait apparaître les mêmes symptômes. Rien ne se montra dans le ballon C, comme on pouvait s'y attendre.

Dans ces conditions les « apparences » étaient évidemment dues à la présence des composés du radium. Ce fut la première constatation et la première conclusion de M. Burke.

La seconde remarque fut que la modification ne demeurait pas superficielle, mais se propageait dans l'épaisseur de la gélatine. Au bout de quinze jours, elle avait pénétré en profondeur de plus d'un centimètre.

L'examen physique fut alors entrepris méthodiquement.

Chose surprenante, le plan de polarisation de la lumière était dévié vers la gauche dans les parties occupées par les apparences de colonies microbiennes; il ne subissait aucun déplacement dans les régions non modifiées[1]. On sait l'importance attribuée à la déviation de la lumière polarisée dans la distinction des corps préparés par la simple chimie, d'avec ceux élaborés par la vie[2]. M. Burke devait être très frappé de ce fait et le fut.

Il procéda ensuite à l'examen microscopique. La gélatine se trouvait parsemée de petits corps sphériques dont le diamètre ne dépassait jamais 3/10 de μ. Ce maximum était d'ailleurs assez rare. Les sphérules étaient en majorité beaucoup plus petites.

Ces sphérules n'étaient pas inertes. Elles grossissaient, se déve-

1. *Cosmos. Les radiobes, apparences et réalité.* Art. du 4 novembre 1905.
2. Denys Cochin. *L'Evolution et la Vie*, p. 153 et suiv. Paris, 1888.

loppaient. Plusieurs même se divisaient comme par karyokinèse et donnaient naissance à des cellules-filles.

M. Burke crut remarquer dans l'intérieur un noyau, et, préjugeant un peu de la réalité et de la vitalité de ces cellules, les appela des *Radiobes*, c'est-à-dire vivants par la grâce du radium. C'est bien là le fond de sa pensée, quoique ses expressions soient pleines de réserve et que sa phrase revête ordinairement la forme dubitative.

Les radiobes sont en effet pour lui, « quelque chose de plus que de simples agrégats, puisqu'ils sont susceptibles non seulement de croissance, mais aussi de division, peut-être de reproduction et certainement de déchéance ». Il y a dans les résultats obtenus « une indication manifeste d'une adaptation continue des conditions internes aux conditions externes, ce qui fait penser à de la vitalité ».

Il y a, dans ces précautions oratoires, de bonnes intentions, mais les bonnes intentions ne suffisent pas. Outre quelques indices que nous signalerons plus loin et qui auraient dû arrêter M. Burke, la seule connaissance des travaux similaires aurait évité au jeune physicien son erreur. Malheureusement, comme beaucoup de jeunes savants anglais, M. Burke ignore un peu ce qui se passe en dehors des Iles Britanniques. Or, déjà contestable en politique, le « splendide isolement » est désastreux en science expérimentale.

Les prédécesseurs de M. Burke. — Il y a bel âge, en effet, qu'on a essayé de reproduire artificiellement la composition et la structure des vivants élémentaires, et cela dans l'espoir que la petite machine, une fois montée, se mettrait à fonctionner. On est même parvenu, dans cette voie, à des résultats très remarquables.

Butschli[1], avec ses mousses artificielles à bulles microscopiques, n'a-t-il pas imité le protoplasme avec tant de perfection que M. Yves Delage, en les examinant à Heidelberg en 1889 chez l'auteur lui-même, ne put s'empêcher d'admirer ? « Les alvéoles, déclare-t-il, se déplaçaient même dans une direction fixe et déterminaient une véritable reptation de la gouttelette spumeuse[2]. »

On connaît les figures de Henking[3], où apparaissent distinctement centrosome, sphère attractive, aster simple et aster double.

Enfin M. Herrera, professeur de biologie à l'école normale de Mexico, n'a-t-il pas réalisé de merveilleuses imitations des tissus ? Bien plus que celles de M. Burke, elles pouvaient induire en erreur.

Par des mélanges de silicate de sodium et d'alcool, M. Herrera[4] obtient des formations de 2 à 4 μ de diamètre, formations ressemblant absolument à des microbes, se groupant même à la façon des streptococcus.

D'autres silicates, sous l'influence d'un peu d'eau salée, produisent des simili-cellules *nucléées*. Traités par l'acide acétique, ces silicates

1. BUTSCHLI. *Uber die Künstliche Nachahmung der Karyokinetischen Figur*, 1892.
2. YVES DELAGE. *L'hérédité*, p. 27. Paris 1903.
3. HENKING. *Künstliche Nachbildung von Kernstheilungs Figuren*, 1893.
4. *Cosmos, loc cit.*

se transforment en pseudo-épithélium qu'on jugerait enlevé à un vivant. Puis c'est tout un monde de fac-similés très réussis : fibres striées, neurones, cylindres-axes..., véritables sosies des éléments anatomiques.

Enfin, bien avant les travaux de M. Burke, les radiobes eux-mêmes — à part le nom — étaient connus. M. Dubois, professeur à la Faculté de Lyon, avait, dès 1904, étudié l'action du baryum et du radium sur les bouillons de culture et obtenu des radiobes. « Les faits, en ce qu'ils ont de fondamental, dit-il lui-même, ont été annoncés par moi l'année dernière dans deux communications à la Société de biologie. Dans une des séances de la Société, j'ai même présenté des photographies des corps organisés, que M. Burke appelle « *radiobes* », à divers degrés de leur évolution.

. . . .

« Je déposai un jour un petit cristal de chlorure de baryum et de radium, avec toutes les précautions antiseptiques voulues, sur un bouillon gélatineux pour culture de microbes lumineux. Dans ma gelée, je ne tardai pas à voir apparaître une quantité considérable de petits corpuscules qui s'enfoncèrent rapidement en divergeant de profondeur, en même temps qu'ils augmentaient de volume. Vu à l'œil nu ou à la loupe, leur ensemble ressemblait absolument à une culture de moisissures à l'état de spores. Avec le microscope, on distinguait des granulations de diverses tailles, dont les plus grosses, segmentées, avaient l'apparence d'œufs ou de spores... Comme ils naissent, grandissent, se déplacent, se segmentent, vieillissent et meurent en retournant à l'état colloïdal, je propose de leur donner le nom générique d'éobes (ἐώς aurore, βιος vie)[1]. »

Avec cette conscience et cette précision qui caractérisent la science française, M. Dubois n'annonce pas la vie, il en révèle seulement l'aurore. *D'éobes* à *radiobes* il y a plus qu'une nuance, il y a l'indice de mentalités très différentes.

Ce que sont les Radiobes. — Au premier bruit de cette découverte, jeté à tous les échos du monde par les journaux et les magazines de la Grande-Bretagne, les savants dressèrent l'oreille. Il faut le dire à leur louange, ils n'apportèrent dans le jugement qu'on attendait d'eux ni précipitation ni parti pris. Un peu d'incrédulité seulement. Tous ont connu dans leur détail les démonstrations impeccables de Pasteur. Le grand procès a duré des années ; ce n'est pas avec une expérience d'un jour qu'on va les réduire à néant. Voici quelques opinions extraites d'une enquête poursuivie au mois de juin 1905[2].

M. W.-M. Ramsay regrette que l'on parle tant de cette découverte, en laquelle « il peut y avoir quelque chose comme il peut n'y avoir rien ».

M. et Mme Curie déclarent « qu'une seule expérience ne saurait

1. *Revue des idées.* La génération spontanée par le radium, 15 juillet 1905. Voir aussi n° du 15 mai 1905.
2. Extrait d'une enquête faite par l'*Eclair*, 25 juin 1905.

suffire. M. Burke a-t-il obtenu un protoplasma ou des cristallisations? Attendons ».

M. le Dr Doyen est plus catégorique. Il ne trouve pas les expériences de M. Burke concluantes. Après les expériences de Tyndall et de Pasteur, il regarde la génération spontanée comme impossible.

M. Girard l'éminent physiologiste s'exprime ainsi :

« C'est une expérience mal faite. Et puis, ce n'est pas nouveau. Raphaël Dubois a déjà expérimenté le bromure de radium, il a observé les phénomènes de retrait de l'argile, semblables à ceux de la matière vivante. Sous l'influence du radium, source considérable d'énergie, l'agrégation des atomes peut se faire d'une manière pour ainsi dire anormale : cela ne veut pas dire qu'il y ait génération spontanée, production de matière vivante sans le secours d'aucun germe. »

M. Metschnikoff voulait voir les radiobes avant de juger, mais laissait entrevoir sa confiance dans la ruine des opinions hétérogénistes.

M. Dastre, professeur à la Sorbonne, au contraire, rapprochant les expériences de Burke des belles études d'Otto von Schron, de Naples, se montra plein d'espoir. Après avoir rappelé le fait de la cristallisation subite d'une solution sursaturée d'un sel par l'introduction d'un petit cristal de ce sel, il formule ainsi sa pensée :

« Qu'est-ce que ce phénomène, sinon la génération spontanée des cristaux ? Renversons la proposition : la génération spontanée n'est-elle pas une agglomération de la matière, une cristallisation des cellules ? » Quant aux savants anglais, lord Avesbury, Olivier Lodge, Edw. Clodd, ils n'étaient pas convaincus encore, mais plutôt favorables à leur compatriote.

Telle était l'opinion des savants, et les savants ignoraient peut-être encore quelques détails qui eussent dû mettre M. Burke en garde contre une interprétation trop hâtive de sa découverte.

Tout d'abord, les radiobes ne se comportent nullement comme des microbes. La remarque est d'un spécialiste bien connu, M. Louis Woodhæd.

Si, en effet, on chauffe et on stérilise un tube à microbes, les microbes meurent pour ne plus revivre, mais sans disparaître. Leurs *cadavres* sont visibles. Dans les mêmes circonstances, les radiobes disparaissent sans laisser de traces pour reparaître plus tard.

Traités par l'eau chaude, les microbes meurent, mais y sont insolubles. Les radiobes y fondent.

Sous l'influence de la lumière, les radiobes disparaissent pour reparaître à l'obscurité quelques jours après. Rien de tel pour les microbes.

Enfin les microbes, transportés d'un milieu de culture dans un bouillon non encore ensemencé, s'y propagent, et on peut ainsi multiplier leur reproduction. Les radiobes, transportés sur une gélatine stérilisée, ne donnent que peu ou point d' « apparences ». Leur nombre décroît rapidement ou même se réduit à rien dans les sous-cultures.

Toutes ces constatations doivent — et devaient déjà — interdire de comparer les radiobes aux microbes. Si on ajoute à ces raisons le solide édifice des démonstrations de Pasteur, on ne peut prendre ces formations pour des vivants. Toutefois, il faut expliquer leur présence et leur *attitude*, alors même qu'on ne les prend pas pour des vivants. C'est ce que quelques savants ont tenté et en particulier M. Ramsay. On peut dire qu'il y a pleinement réussi.

Explication des phénomènes observés par M. Burke. — Quand M. Burke saupoudre sa gélatine de bromure ou de chlorure de radium, ces sels produisent de l'émanation, d'où une double action sur la gélatine. L'eau de la gélatine est décomposée en hydrogène et oxygène ; il se forme autour de la particule une bulle dont l'enveloppe se trouve légèrement coagulée. On a une bulle gazeuse limitée par une pseudo-membrane, une apparence de cellule, en somme.

La croissance apparente s'explique facilement. La bulle en se formant autour de la particule du sel emprisonne souvent un peu de gélatine sur laquelle le radium continue d'agir. La pseudo-cellule paraît donc se gonfler, se distendre, tant que la réaction microscopique se poursuit. Il peut se faire qu'elle s'accroisse jusqu'à se déformer, et que la déformation aboutisse à un sectionnement.

Le processus s'arrête, lorsque la provision des éléments permettant la réaction se trouve épuisée. La chaleur en faisant refondre la gélatine libère les bulles de gaz incluses dans la masse ; toutes les pseudo-cellules sont éliminées sans laisser de traces. Les particules de radium n'ont pas disparu pour cela cependant. L'opération recommence donc, et les radiobes semblent renaître de leurs cendres, revivre.

Quand on transporte ces simili-cultures d'un bouillon dans un autre, la multiplication s'affaiblit ou même s'arrête tout à fait. Cela se conçoit. La particule, si microscopique soit-elle, du sel de radium, exerce bien son action, mais, en raison de ce qu'elle a perdu, cette action est moins vive. Ensuite on ne transporte qu'une partie des particules de la première culture ; il n'y a donc pas lieu de s'étonner si la seconde est moins dense.

On le voit, en tout cela les seules forces physico-chimiques entrent en jeu ; mais en revanche aussi rien n'indique qu'un des phénomènes relatés relève de la biologie. Entre les vivants élémentaires les plus humbles et les radiobes, il y aura toujours l'énorme différence qui existe entre un homme et sa statue, entre un être animé et un automate.

Six mois ne s'étaient pas écoulés depuis la proclamation du péril où se trouvaient, disait-on, la foi et la science d'hier, que la question était définitivement tranchée. M. Burke s'était trompé ; il avait pris pour des vivants des apparences de vivants. Les doctrines de Pasteur n'étaient nullement atteintes; et elles continueront vraisemblablement longtemps encore à régner sur la biologie. Quant à la foi, inutile de le répéter, elle n'avait pas un seul instant été engagée

dans la lutte, et nos scrupules, aujourd'hui calmés, n'avaient pas cessé un seul instant d'être d'ordre purement scientifique. Jamais ils n'avaient été d'ordre religieux.

A. FANTON,
Professeur de Sciences et d'Apologie scientifique au grand séminaire de La Rochelle.

Revue des Revues

ÉTUDES. — 5 février 1906. — JULES LEBRETON : *Les théories du logos au début de l'ère chrétienne*. Dans ce second et très intéressant article, on étudie comment le problème du logos s'est posé et comment il s'est exprimé pour quelques-unes des plus vigoureuses intelligences du monde grec, alexandrin et romain. Ce travail scientifique et minutieux ne doit pas être indifférent à l'apologiste, puisqu'il s'achemine vers une notion plus compréhensive et, en tout cas, mieux assise de la doctrine johannique et de ses rapports avec la philosophie. Déjà le P. Gratry et M. Vacherot avaient vu l'intérêt de la question.

N'y a-t-il pas déjà quelque chose qui est à l'avantage de la foi dans le spectacle de cette philosophie qui, en cherchant à s'assimiler aux mythes populaires, fût-ce à l'aide d'une exégèse, se déforme sans arriver même au prix de ce sacrifice à jamais devenir vraiment accessible à la masse, alors que, d'autre part, les esprits les plus puissants modifient étrangement la doctrine primitive sans arriver à se satisfaire ?

« Quand on relit ces pages, écrit M. Lebreton page 331, faisant allusion à un passage de Marc-Aurèle, on comprend mieux quel immense soulagement la révélation chrétienne apporte aux intelligences. Ceux qui, comme saint Justin et Athénagore, avaient parcouru les écoles philosophiques avant d'entrer dans l'Eglise, trouvaient enfin, dans cette formule de foi si simple et si haute, la réponse aux angoisses de toute leur vie : un Dieu auteur et père du monde, un Logos révélateur, un esprit sanctificateur, l'univers créé librement pour l'homme, administré par une Providence infaillible et paternelle ; le mal lui-même dû au libre jeu des activités humaines ou angéliques, conspirant enfin au bonheur et à la gloire des saints. »

Ces vérités ont prévenu nos recherches ; elles ont pénétré notre âme insensiblement et comme à son insu, et pour en saisir l'infinie profondeur, il nous faut plus tard tout le travail de notre pensée, et surtout tout l'effort de notre vie. Pour les apologistes, c'est après bien des luttes vaines, au sortir d'une longue nuit, qu'ils ont été appelés à cette admirable lumière, et l'on sent encore dans leurs écrits le saisissement de cette apparition soudaine. La foi n'a pas

été pour eux le joug qui captive l'intelligence, mais la vérité qui la délivre.

Si l'on compare les pensées de Marc-Aurèle avec les *Apologies* et le *Décalogue* de saint Justin, on a, dit M. Lebreton, page 332, « le spectacle de deux âmes dont l'une se meurtrit et s'épuise dans la nuit et dont l'autre avance dans la lumière ».

« Même contraste entre les deux théories du logos : pour l'une, le logos est la loi du monde, la force impitoyable qui entraîne tout et sacrifie tout à son but, la raison universelle, d'où toute âme humaine émane, et où, à la mort, elle doit rentrer; pour l'autre, c'est le Fils de Dieu, qui a répandu parmi les païens quelques rayons de sa lumière, qui est apparu aux Juifs, et qui, fait homme, s'est révélé tout entier aux chrétiens. »

REVUE DES QUESTIONS SCIENTIFIQUES DE BRUXELLES. — 20 janvier 1906. — R. P. de Sinéty : *L'Hæckélianisme et les idées du P. Wasmann sur l'Evolution.* Il y a quelques années, un professeur d'Erlanger, le D[r] Fleischmann, avait fait de la théorie transformiste une critique très sévère dans ses deux livres : *La théorie de la descendance* et *La théorie de Darwin*, Leipzig, 1901 et 1903.

Or, un sémite allemand, bien connu comme entomologiste dans les milieux scientifiques, tout en défendant la théorie de l'évolution, fut amené à en préciser le vrai caractère et les limites dans un livre très remarquable sur la *Biologie moderne et la théorie de l'Evolution*, Fribourg-en-Br., Herder, 1904. C'est l'analyse de cet ouvrage que nous donne le P. de Sinéty, et ceux qui ont fréquenté le laboratoire de M. Dastre, il y a une dizaine d'années, savent que le rapporteur a toute compétence pour toucher à ces questions difficiles.

Dans une première partie sur la théorie de l'évolution (p. 231), on se rend compte à la fois de la confusion que commettent trop souvent les adversaires de l'évolution entre l'espèce *naturelle* et l'espèce *systématique*, mais, d'autre part on reconnaît « la stabilité actuelle de la presque totalité des espèces systématiques que l'on peut observer, sans que d'ailleurs cette stabilité actuelle soit une preuve de la stabilité dans le passé. L'impression totale du P. Wasmann, qui résulte de ses études techniques particulières, est que l'hypothèse de l'évolution semble être la seule à rendre compte des faits et à satisfaire l'esprit au sujet des questions que ces faits soulèvent. Dans une seconde partie (p. 236), on examine la valeur de la théorie de l'évolution appliquée à l'homme. Et d'abord, pour ne pas méconnaître, comme le fait l'hæckélianisme, la complexité de la réalité, il ne faut pas considérer l'homme qu'au seul point de vue zoologique. La psychologie, qui est une science, elle aussi, et relève des faits du même titre que les autres sciences, découvre dans l'homme un principe psychique d'ordre différent de celui des animaux et, par suite, il ne peut, en aucune façon, être question d'une origine animale pour l'âme humaine.

Pour ce qui est du corps de l'homme, le P. Wasmann constate que c'est, au point de vue théologique, une question laissée aux libres

recherches des savants, et cette affirmation comme aussi bien la défense qu'il a prise de l'évolutionnisme quand il s'agissait des espèces animales, ne font que donner plus de poids et de garantie d'indépendance à son sentiment sur la descendance du corps de l'homme. Or l'avis du P. Wasmann est que les arguments apportés jusqu'à présent en faveur de cette théorie sont très faibles. Un premier système, qui fait de l'homme le descendant direct du singe, se heurte à des difficultés zoologiques fort sérieuses et est aujourd'hui abandonné. Le second, qui considère l'homme et le singe non plus dans un rapport de fils à père, mais dans un rapport de cousins germains, ne mérite guère plus de crédit. Car si on trouve, dans la paléontologie, la série des types intermédiaires de la série simienne, pour la série humaine on ne trouve absolument rien. Et comme par ailleurs les arguments tirés de l'embryogénie ne sont pas, quand il s'agit de l'homme, décisifs, il semble bien qu'ici les faits ne postulent pas eux-mêmes l'application de la théorie. Telle est l'opinion du P. Wasmann sur l'évolution; loin de la repousser *en bloc* et *a priori*, il la considère comme la seule interprétation rationnelle d'un grand nombre de faits, mais il demande qu'on ne l'applique pas systématiquement et sans preuve, et c'est en quoi il contredit la méthode hæckélienne.

REVUE DU CLERGÉ FRANÇAIS. — 1er février 1906. — E. LENAIN : *Une fausse prophétie*, p. 485. Quelques pages qui, à l'encontre de prophéties fantaisistes sur l'agonie du catholicisme à l'heure actuelle, en relèvent l'immortelle vitalité. On y montre combien abusive est la généralisation selon laquelle le catholicisme a perdu actuellement les sympathies des esprits scientifiques, et quelles ressources morales il reste seul à posséder au milieu de l'universel désarroi des consciences.

REVUE PHILOSOPHIQUE. — Février 1906. — A. LALANDE : *Pragmatisme et pragmaticisme*. Cet article est, dans sa majeure (p. 121-142) et sa meilleure part, l'exposé d'un courant d'idées qui, depuis quelque vingt ans, s'est fait jour chez beaucoup de philosophes d'Amérique et d'Angleterre et auquel correspondent, si elles n'en procèdent, certaines théories actuellement si fort débattues parmi nous. Cet ensemble de tendances, plus encore que de vues, qui va de Peirce à F. C. S. Schiller, en passant par le nom, plus connu désormais en France, de W. James, se laisse difficilement caractériser et plus malaisément encore apprécier faute de fixité. Pourtant dans cette nébuleuse, certains points sont intéressants à connaître, qui pourraient bien plus tard, s'ils devenaient des centres de solidification, offrir un sol ferme pour des reconstructions futures.

C'est d'abord, chez Peirce lui-même, cette conception sérieuse de philosophie qui s'insurge contre le dilettantisme frivole et le nihilisme élégant de certain idéalisme. C'est encore le culte de la réalité saisie dans l'expérience, non pas entendue à la façon étroite du positivisme, qui ne veut connaître qu'un type d'expérience, — mais dans

une vérification dont la nature varie avec l'objet et qui n'en est pas moins valable, qu'il s'agisse d'esthétique, de physique ou de religion. Ce qui est remarquable encore c'est de reconnaître que « la relation de connaissant et de connu n'est pas une relation transcendante qui coupe le réel en deux masses nettes », et que l'esprit humain rentre dans une nature dont il fait partie; et alors s'explique la phrase irrévérencieuse de W. James, affirmant que le pragmatisme « renvoie au musée des antiques le bric-à-brac des catégories kantiennes ». D'ailleurs le matérialisme n'est pas plus ménagé que le kantisme; car on réintègre, au centre même de le vie de l'esprit, le point de vue téléologique que les matérialistes avaient exclu au nom d'un pur mécanisme tout imaginaire. Que d'ailleurs ces constatations, pour intéressantes qu'elles soient, ne nous fassent pas oublier les points de vue qui nous sont moins favorables, et qui ne sont absents ni chez M. Peirce, ni chez F. C. S. Schiller : une hâte à replonger dans l'action, l'expérience consciente qui en sort à peine, une note de « fabrication de la vérité » admise encore qu'on affirme qu'elle ne se fasse pas *ex nihilo*, un pouvoir trop dictatorial donné à la volonté; voilà, il faut bien le reconnaître, le revers de la médaille.

Cela d'ailleurs n'empêche pas d'utiliser déjà, quant à présent, des aspects de cette nouvelle philosophie au point de vue apologétique, et nous voyons que c'est ce qu'ont tenté, en Angleterre, du côté protestant, M. Irving King (cf. p. 40) et du côté catholique, M. Dessoulavy et M. Vesey.

Il semble que ces tentatives puissent se faire en utilisant même d'autres points de vue encore que celui du « résultat jugeant la doctrine » auquel se réfère M. Dessoulavy. Quoi qu'il en soit, il y a là un courant dont il convient de noter l'importance et l'intérêt. C'est encore un torrent, il en a le cours capricieux et les allures désordonnées, pourtant il détient une force qui, déjà sur plus d'un point, peut être utilisés; et qui sait si, plus tard, assagi, élargi, descendu dans la plaine, il ne deviendra pas un de ces grands fleuves en qui des affluents partis de divers côtés viennent mélanger leurs eaux ?

THE CATHOLIC WORLD. — Février 1906. — MAX TURMANN : *L'activité sociale des catholiques français*. — M. D. PETRE : *Études sur Fr. Nietzsche*. — JAMES J. FOX : *L'Eglise et ses saints*.

REVUE DES FACULTÉS CATHOLIQUES DE L'OUEST. — Février 1906. — ALEXIS CROSNIER : *Le sentiment religieux en art*. — LOUIS COULON : *La religion d'après H. Spencer*.

Bibliographie

LIVRES NOUVEAUX INTÉRESSANT L'APOLOGÉTIQUE

Badet (R. P.). — *Le lys. Entretiens sur la noblesse d'âme chez la jeune fille.* In-16, 275 p. Paris, Bloud. Prix : 2 fr. 50.

Brémond (H.). — *Newman. Essai de biographie psychologique.* In-18, 428 p. Paris, Bloud, 1906. Prix : 3 fr. 50. Analyse d'âme très pénétrante.

Delaporte (A.) et Vaudon (J.). — *Paroles de notre temps et de tous les temps. Petits entretiens d'un quart d'heure.* In-18, xvii-340. Paris, Bloud, 1906. Prix : 3 fr. 50. La préface seule est de M. l'abbé Vaudon.

Doumer (P.). — *Livre de mes fils : l'Homme, la Famille, le Citoyen, la Patrie.* In-18, Paris, Vuibert et Nony, 1906. Prix : 3 fr.

Dupanloup (Mgr). — *Lettres de direction sur la vie chrétienne.* In-12, Paris, Lethielleux. Prix : 3 fr.

Félix (P.). — *La Contre-révolution. Essais sur les principes fondamentaux des gouvernements.* In-8°, 541 p. Paris, Librairie des Saints-Pères, 1906.

Laforge (de). — *La Papauté, son influence dans le monde au IVe siècle.* In-8°, xii-287 p. Sens, Miriam, 1905. Prix : 5 fr.

— *Origène. Controverses auxquelles sa théologie a donné lieu.* In-8°, 223 p. Sens, Miriam, 1905. Prix : 5 fr.

Lefranc (E.). — *Les Conflits de la science et de la Bible.* In-12, 320 p. Paris, Nourry, 1905. Prix : 3 fr. 50.

Martin (J.). — *Gustave Vasa et la Réforme en Suède.* In-8°. Paris, Fontemoing, 1906.

Loisy (A.). — *Morceaux d'exégèse* (Fragments déjà parus dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuse*). In-8°, 215 p. Paris, Picard, 1905.

Newman. — *Méditations et prières.* Traduites de l'anglais par Marie-Agnès Pératé, avec une étude sur la piété de Newman, par H. Brémond. In-18, lv-344 p. Paris, Lecoffre, 1906. Sentiment religieux intense.

Pacheu (J.). — *Du Positivisme au mysticisme. Etude sur l'inquiétude religieuse contemporaine.* In-18, 357 p. Paris, Bloud, 1906. Prix : 3 fr. 50.

Renouvier (L.). — *Situation légale de l'Eglise catholique en France d'après la loi du 9 décembre* 1905. *Biens, Clergé, Culte.* In-12, Paris, Poussielgue. Prix : 3 fr. 50.

Touzard (J.). — *Grammaire hébraïque.* In-8°, xxiv-435 p. Paris, Lecoffre, 1905. Prix : 5 fr.

Le Gérant : Gabriel Beauchesne.

Paris. — Imprimerie F. Levé, rue Cassette, 17.

1re Année N° 11 1er Mars 1906

REVUE PRATIQUE

D'APOLOGÉTIQUE

Apologétique

La Bible et les documents Assyro-Babyloniens

Le dernier tiers du XIXe siècle et les premières années du XXe ont été marquées par des découvertes importantes dans le domaine de l'assyriologie. On vit très vite tout le profit que les études bibliques pourraient tirer d'un rapprochement entre les textes de l'Écriture et les textes cunéiformes, et dès 1872 paraissait l'ouvrage de Schrader : *Les inscriptions cunéiformes et l'Ancien Testament;* cette année même Georges Smith lisait les tablettes du déluge et peu après découvrait à Kouyundjik dans les ruines de la bibliothèque d'Assourbanipal de nouvelles tablettes qu'il publiait en 1875 sous le titre de : *Un récit chaldéen de la Genèse.* Cet ouvrage comprenait ce qu'on désigne aujourd'hui sous le nom de l'épopée de Gilgamès et le poème de la création ou *enuma elich* [1]. Dès que ces documents parurent, avant même qu'on eût pu en établir le texte d'une façon à peu près satisfaisante, on en tira des conclusions

1. Ces deux mots qui signifient *lorsqu'en haut* sont les deux premiers du poème; la première tablette porte ce nom. C'est ainsi que les Hébreux nommaient les livres de la Bible du premier mot de chacun d'eux et qu'aujourd'hui encore nous désignons les bulles pontificales par les mots qui les commencent.

hâtives qui avaient pour objet de confirmer la véracité des récits de la Genèse et leur authenticité mosaïque. Mais les fruits n'étaient point mûrs. et les arguments apportés ne produisirent pas tout l'effet qu'on en attendait. — Les travaux des assyriologues, la découverte de nouveaux fragments ayant permis de combler un certain nombre de lacunes et de donner plus de consistance aux textes et de clarté à leur explication, le problème de leur utilisation a été repris dans ces dernières années, mais dans un esprit tout différent. On a cherché à établir, encore et mieux qu'on ne l'avait fait, jusque dans le plus petit détail et au besoin par des conjectures plus brillantes que solides, les ressemblances entre les deux religions de Babylone et d'Israël, mais pour arriver à montrer la dépendance de la seconde à l'égard de la première et en établir le caractère purement humain et naturel. D'autre part, après la découverte du Code de Hammourabi, la comparaison des lois du grand roi de Babylone avec celles de Moïse, faite dans des conférences publiques et dans des brochures de propagande, allaient jusqu'à soulever en Allemagne une si violente tempête que, dans cette lutte de *Babel und Bibel*, l'empereur-roi donna de sa personne en écrivant sur ce sujet une lettre publique à un amiral de sa flotte.

De tels procédés de combat sont évidemment peu scientifiques, et les systèmes auxquels on aboutit par là tombent comme des châteaux de cartes; non pas certes, sans laisser un certain gain, mais ce gain est trop minime pour qu'on ne veuille pas renoncer bientôt de part et d'autre à employer ces moyens. Le plus sage est de ne pas demander à ces sciences toutes jeunes encore et dont nous ne savons pas bien mesurer les ressources, l'assyriologie, l'histoire des religions, plus qu'elles ne peuvent nous donner. Sans doute elles nous apportent de la lumière et même une grande lumière, mais à condition toutefois de ne pas vouloir éclairer ce qui est clair par ce qui est obscur, et de se garder des rapprochements forcés aussi bien que des généralisations imprudentes. La méthode scientifique, sur ce terrain comme ailleurs, consiste à recueillir les faits qui sont ici les textes, à les examiner sous leur vrai jour, en les plaçant dans leur milieu, en les com-

parant à d'autres, à ne considérer les hypothèses — et il faut bien en faire — que comme des hypothèses, à se contenter des renseignements que les textes peuvent nous donner à l'heure actuelle, sans les solliciter pour leur faire dire ce que nous désirons. Bientôt peut-être, un coup de pioche heureux mettra au jour de nouveaux trésors, fera jaillir de nouvelles clartés; en attendant, sachons nous en tenir aux vérités, fragmentaires sans doute, mais très belles déjà, que peuvent nous donner les documents que nous possédons.

Nous voudrions simplement, en résumant les documents assyriens tels que les travaux les plus récents ont abouti à les établir, dire ce qu'ils contiennent et ce qu'ils ne contiennent pas, tâcher d'en établir le sens et examiner quel profit nous en pouvons tirer pour l'intelligence des textes sacrés. Nous étudierons d'abord les textes qui concernent la création et le déluge, et dans un autre article ceux qui traitent de la législation et du culte.

I

LA CRÉATION ET LE DÉLUGE

A. — *La création*.

Il n'y a pas longtemps encore, on prétendait confronter la cosmogonie biblique avec les sciences naturelles, et on triomphait facilement de la trouver en défaut sur le terrain scientifique; à ces attaques le camp adverse opposait, comme système de défense, le *concordisme*. Cette querelle, qui n'est qu'un épisode particulier de la lutte qu'au nom de la science on mène contre la foi, semble aujourd'hui vidée, au moins aux yeux de ceux qui ont quelque souci du bon renom de la science. Les exégètes opposent une fin de non-recevoir absolue aux objections tirées de la géologie et des autres sciences naturelles, et les vrais savants reconnaissent que la Bible ne vise à

rien moins qu'à nous donner une explication scientifique de la création. Le débat actuel est porté sur le terrain littéraire et religieux : la cosmogonie biblique s'inspire-t-elle de la cosmogonie babylonienne ? Et s'il s'en inspire, l'auteur sacré donne-t-il à son récit un esprit nouveau ?

Tout le monde connaît le premier chapitre de la Genèse et peut facilement le relire dans sa Bible. Il suffira donc de le résumer très brièvement, en accompagnant ce résumé de quelques courtes observations : Au commencement, Dieu créa — le mot *bara* employé ici ne se dit que d'une œuvre divine — le ciel et la terre. La terre était déserte et vide — *tohou va bohou* — avec des ténèbres au-dessus de l'abîme — *tehom* — et l'esprit de Dieu se penchant au-dessus des eaux. A la parole de Dieu, la lumière fut, et Dieu la sépara des ténèbres, puis il établit le firmament, séparant les eaux d'en haut de celles d'en bas et le continent apparut, les eaux d'en bas s'étant rassemblées. Voilà de l'ordre mis dans le chaos, les trois grandes parties de l'univers, le ciel, la terre et la mer, sont distinguées ; d'abord deux grandes divisions : le ciel et ce qui est au-dessous, puis cette seconde partie divisée elle-même en deux : la terre ferme et la mer.

Le récit sacré nous montre ensuite le divin ouvrier qui orne le monde en allant de l'imparfait au plus parfait : au troisième jour les plantes apparaissent, au quatrième les astres, au cinquième les poissons et les oiseaux, au sixième les animaux et l'homme, et Dieu se repose au septième jour, ayant vu que son œuvre était bonne. La législation du sabbat est enseignée en même temps que la doctrine du Dieu suprême. « Créateur du ciel et de la terre, et souverain Seigneur de toutes choses », selon l'expression du catéchisme.

C'est une explication logique et théologique de la création du monde ; l'univers entier, son ordre et chacun de ses éléments sont l'œuvre de Dieu qui les a créés « sans effort et par sa seule volonté », et cette création nous est représentée dans un cadre partagé en six jours, afin de servir de modèle au travail de l'homme.

Il ne semble pas que l'écrivain sacré, nous ayant transmis cet enseignement révélé, veuille nous indiquer en outre

l'ordre chronologique dans lequel sont apparus les divers éléments, et il faut avouer qu'un tel renseignement n'ajouterait rien à la majesté et à la transcendance de cet aperçu si rapide de l'œuvre du Créateur.

Mais d'où viennent les traits qui lui ont servi à tracer ce tableau? Ils ne sont pas propres à l'auteur, et on les retrouve en pays sémitique.

Jusqu'à la découverte de Georges Smith, on ne connaissait la cosmogonie babylonienne, que par le résumé très fidèle, mais très succinct de Damascius[1], et par celui de Bérose[2], qu'Eusèbe[3] avait recueilli dans l'ouvrage d'Alexandre Polyhistor[4]. Le dernier, moins exact et sans doute remanié, ajoutait au premier un trait, celui des ténèbres primitives, qui se trouve aussi dans la Genèse. Ces textes ne permettaient pas de se livrer à des rapprochements et à des comparaisons minutieuses avec celui de la Bible.

Il n'en est plus de même aujourd'hui; on n'est plus tenu de rester dans des généralités et l'on pousse assez loin la comparaison avec l'antique poème babylonien recopié par des scribes d'Assyrie; si ses douze tablettes ne nous sont parvenues que mutilées, quelques-unes de leurs lacunes ont pu être comblées par la découverte d'autres documents, et bien qu'il reste encore un certain nombre de passages obscurs, on en peut donner le résumé suivant.

Avant que le ciel et la terre aient été créés, avant même qu'il y eut des cieux, Apsou (l'océan) et Tiâmat (la mer) étaient seuls; ils mêlent leurs eaux; les dieux sont formés. Le passage, lacuneux, nous livre seulement les noms de quelques dieux. Nous voyons ensuite un conflit s'élever entre les dieux; Tiâmat, pleine de colère, engage la lutte contre les dieux supérieurs et crée pour les combattre onze

1. Damascius, philosophe grec néo-platonicien né vers 480, écrivit des *Problèmes et solutions sur les principes des choses*.

2. Bérose, prêtre chaldéen, historien, astronome et astrologue, né à Babylone vers 330; vers 280 il écrivit une histoire des *antiquités* chaldéennes, dont quelques fragments ont été conservés dans des compilations.

3. Eusèbe de Césarée (267-340) a inséré dans son *Histoire ecclésiastique* et sa *Chronique* nombre de fragments d'auteurs aujourd'hui perdus.

4. Alexandre Polyhistor, savant grec du Ier siècle avant Jésus-Christ, écrivit 42 traités de grammaire, d'histoire et de philosophie.

monstres qu'elle place sous la conduite du dieu Quingou. Dans le camp des dieux, Anou refuse de se mesurer avec Tiâmat ; après lui, Ea prend peur ; cependant Mardouk, son fils, va entreprendre la lutte, mais à la condition que s'il est vainqueur, son triomphe lui assure la souveraineté suprême sur tout l'univers. Les dieux, qui viennent de s'enivrer dans un banquet, le lui promettent. Un prodige manifeste d'une manière sensible la puissance du dieu ; on plaça un vêtement devant lui : « Alors il commanda de sa bouche, et le vêtement disparut ; puis il commanda de nouveau, et le vêtement fut de nouveau créé. » Mardouk se prépare comme un guerrier, il s'arme d'engins terribles, puis d'un filet et d'une tempête. On en vient au combat ; du filet il enveloppe Tiâmat, et comme celle-ci ouvre la bouche, il y fait entrer la tempête qui dilate son corps, il la transperce de sa lance et monte sur son cadavre. « Ensuite le Seigneur se repose, considère et examine sa dépouille, partage le tronc et crée des chefs-d'œuvre. Il la fendit en deux parties. Il en dressa une moitié et en fit la voûte, le ciel, poussa un verrou devant, y plaça des gardes et leur recommanda de ne pas laisser sortir ses eaux. » Mardouk établit ensuite des demeures pour les trois grands dieux. « Après l'œuvre de la distinction vient l'œuvre de l'ornement (5ᵉ tablette), Mardouk peuple les cieux de leurs luminaires. Les astres sont à la fois la demeure des dieux et leur image. On ne voit pas bien où Mardouk prend sa matière, mais il est clair qu'il en dispose souverainement. La divinité des astres est fort réduite et ils ne sont guère plus, dans la main de Mardouk, que le soleil et la lune répondant aux ordres de Dieu dans la Genèse. Ce qui ressort avec évidence de détails astronomiques difficiles à préciser, c'est l'idée de l'ordre réglé par Mardouk.[1] » La suite est tout à fait difficile. Des fragments publiés par King en 1903 mentionnent la création d'hommes au moyen de sang et d'os. Tout se termine par une apothéose de Mardouk à qui on décerne les noms des cinquante grands dieux. Ce poème, « on pourrait, dit le P. Lagrange, le nommer *le triomphe de*

1. LAGRANGE. *Etudes sur les religions sémitiques*. Lecoffre, 2ᵉ éd., 1905. p. 374-375.

Mardouk, car l'intention du poète, telle qu'elle perce partout, était d'établir les droits de Mardouk au gouvernement du ciel et de la terre. Il ne faut pas oublier ce but du poème si l'on veut en comprendre correctement le sens [1] ».

Il semble bien que, si tel est le sens du poème, on puisse arriver à lui assigner une date; par la fondation de l'empire de Hammourabi (entre 2300 et 2200), Babylone est devenue pour deux mille ans le centre religieux de toute la Babylonie et, du coup, Mardouk est devenu le maître des dieux. Hammourabi dit de lui-même : « Roi de Babylone, il a fait triompher Mardouk [2]. »

Le poème utilise un fondement traditionnel. A l'origine il n'y a que l'eau [3]; cet élément est bientôt divisé pour former les eaux supérieures et les eaux inférieures et il semble bien aussi que la terre soit créée. Cet ordre mis dans le chaos est le résultat d'une victoire remportée sur *Tiamât*, mot semblable à l'hébreu *tehom;* la lune préside à la nuit et règle les jours.

Un autre document chaldéen qui figure en tête d'une conjuration nous livre un récit différent de la création, écrit lui aussi à la gloire de Mardouk et pour rehausser l'origine des principaux sanctuaires. Quand il n'y avait rien, c'est-à-dire ni temple, ni roseaux, ni arbres... ni maison, ni ville... ni aucune maison pour les dieux, tout l'ensemble du pays étant mer, alors Eridou fut faite et son temple. Avec l'aide des dieux Anounnaki, Mardouk crée une demeure sainte, puis la terre, en répandant de la poussière sur une

1. LAGRANGE. *Etudes sur les religions sémitiques.* Lecoffre, 2e édit., 1905, p. 377.

2. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE. *Manuel d'histoire des religions*, Colin, 1904, p. 139.

3. Il semble que dans beaucoup de cosmogonies l'eau soit l'élément primordial. « Le principe originel d'où toute vie est issue réside pour les Egyptiens comme pour beaucoup d'autres peuples dans l'eau » (CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Manuel de l'Histoire des religions*, p. 112). « Au commencement était l'eau » est une phrase qui revient perpétuellement dans les textes védiques, et nous lisons au début du livre des lois de Manou, « l'incompréhensible, l'inconnaissable, l'éternel... voulut dans son désir créer des êtres différents de lui-même, il créa d'abord l'eau et y plaça le germe » (*Ibid.*, p. 353-354). Chez les Grecs, nous voyons que pour Homère « les dieux des eaux sont au premier plan » (*Ibid.*, p. 503); il est vrai que pour Hésiode il n'en est pas ainsi. — Cette idée viendrait-elle de ce que la terre semble sortir de l'océan ou — puisque les dieux eux-mêmes en sont issus — que l'eau est des quatre éléments celui qui semble à la fois le plus pur et le plus fécond ? puisque toutes les eaux contiennent des sédiments et les fleuves déposent des alluvions.

claie de roseaux, et enfin, assisté de la déesse Arourou, l'homme « afin que les dieux puissent habiter une demeure qui leur fut agréable », c'est-à-dire afin qu'on leur construise des temples aux lieux choisis par eux. Mardouk forme ensuite les animaux des champs, le Tigre et l'Euphrate, le gazon, la verdure, les animaux domestiques, les villes avec les foules qui les peuplent et leurs temples. Le point de départ est le même, la matière est traitée de manière toute différente, et il semble qu'il y ait moins de ressemblances littéraires entre les deux poèmes babyloniens qu'entre le poème de la création et la Genèse.

Mais ces ressemblances constatées et établies solidement, il faut relever non moins soigneusement les dissemblances. Le poème babylonien fait bien éclater le triomphe d'une force intelligente sur une force désordonnée; mais cette dernière est personnifiée, déifiée, les détails mythologiques surabondent là où la sobriété de l'écrivain biblique ne nous montre que la volonté du Dieu unique et suprême, créant tout par la puissance de la parole, puissance qui dans le récit babylonien ne sert qu'à l'escamotage d'un vêtement.

Cependant, si le premier chapitre de la Genèse, empreint d'une très haute théologie, s'est dégagé de l'idée de la lutte quasi matérielle entre Dieu et des éléments qui sont personnifiés, ne peut-on trouver dans d'autres passages bibliques des traces nombreuses du combat contre Tiâmat? Un auteur allemand, Gunkel, les a relevés. Le P. Zapletal note « que ce n'est là qu'un simple moyen poétique, emprunté, il est vrai, au récit babylonien de la création [1] ». Nous pouvons, sans entrer dans le détail de la discussion, distinguer plusieurs cas. Lorsque l'hébreu emploie *tehom* qui est l'équivalent hébreu de *tiâmat*, il n'y a pas de personnification, ou elle est purement métaphorique; ce mot désigne toute grande masse d'eau, mer ou océan, le fond de la mer ou même de la terre. Gesenius dans son dictionnaire ne lui reconnaît le sens de chaos primitif qu'au premier chapitre de la Genèse et au psaume 104 hébreu.

1. *Le récit de la création dans la Genèse*. Alcan, 1904, p. 133.

Il n'est pas employé lorsqu'il est question de la lutte de Dieu contre ses ennemis. L'ennemi, c'est le dragon que nous voyons encore dans l'Apocalypse : son nom est Rahab; et ce même nom est aussi celui d'un monstre que Dieu crée pour faire éclater sa puissance ou accomplir ses ordres, ou encore celui de l'Égypte ou des autres ennemis du peuple de Dieu. Que cet ennemi de Dieu ait été ainsi représenté sous la forme d'un monstre marin, il n'y a rien d'étonnant; qu'il y ait là un écho des anciennes traditions, cela est possible; mais ce monstre de la mer, si parfois il est mis en parallèle avec la mer, n'est jamais identifié avec elle. Cette conception d'êtres mystérieux, appartenant au royaume du mal, pouvait préoccuper les Juifs qui attendaient la manifestation du royaume des cieux, la Genèse n'y fait aucune allusion, non plus qu'au grand monstre marin.

Quant au mot *bohou*, qui signifie que la terre était vide, le rapprochement qu'on a pu en faire avec le nom de la déesse chaldéenne Baou n'offre rien de frappant.

Enfin Bérose, comme nous l'avons déjà noté, parle de ténèbres primitives qui auraient été fendues pour faire le ciel et la terre. Il semble bien que ce trait ait été emprunté à la Bible à une époque de syncrétisme.

Sans oublier l'origine babylonienne du récit biblique, nous pouvons très nettement, très solidement et très sincèrement conclure que, s'il y a une parenté réelle et littéraire entre les deux récits, si le poème babylonien est marqué au coin d'une certaine grandeur, s'il chante avec art la victoire de l'intelligence et de l'ordre sur le chaos, il n'en est pas moins gâté par un polythéisme assez puéril.

Dans la Bible, le monothéisme triomphe comme sans effort. Les poètes babyloniens songent à faire régner leur dieu sur tous les autres dieux, à établir la gloire de son temple ; cette préoccupation n'est pas celle de l'auteur sacré. Ce n'est pas pour faire éclater sa puissance, ce n'est pas pour se créer des adorateurs qui lui élèveront des temples, que Dieu crée et organise le monde et crée l'homme, c'est par pure bonté. « Et Dieu vit que tout cela était très bon. » C'est ici le récit du premier acte du gouvernement divin sur le monde.

Les récits babyloniens ont un caractère particulier et mythologique, le récit biblique les domine de très haut par son universalité, son ampleur et sa majesté. Ils sont formés des mêmes ossements, mais au récit de son écrivain inspiré, Dieu a donné des nerfs, il a fait croître sur lui de la chair, il l'a couvert de peau, il a mis en lui son esprit, et il vit [1].

On a encore attaqué le récit biblique par un autre côté. Si, dit-on, on y retrouve quelque trace des idées babyloniennes, ce récit est d'assez basse époque. Les uns le font descendre jusqu'au temps de la captivité de Babylone. A cette attaque, Gunkel répond : « Un homme au caractère judaïque si marqué (que l'auteur du premier chapitre), plein du mépris qu'avaient les Juifs pour les païens, aurait haï et dédaigné cette histoire babylonienne des dieux, histoire si grossière d'ailleurs et si fantastique, jamais il ne se la serait appropriée. » D'autres remontent au temps de la domination assyrienne sur Juda, alors que les prophètes luttent de toutes leurs forces contre l'introduction des cultes idolâtriques venus de l'Orient. Ne peut-on remonter plus haut encore et conclure, soit que les Israélites ont trouvé cette tradition déjà établie en Canaan, lorsqu'ils s'y installèrent, soit qu'ils la connurent à l'époque de leur séjour à Our Kasdim, au temps d'Abraham, car c'est sans doute à cette dernière époque que la tradition babylonienne prit la forme sous laquelle elle nous est parvenue [2].

On s'est attaché à contrôler par les documents babyloniens les deuxième et troisième chapitres de la Genèse, la création de l'homme au Paradis et la chute, aussi bien que le premier, mais tandis qu'à la conception biblique de la création du monde on avait à comparer un poème qui forme un ensemble complet, ici on n'a à rapprocher du texte biblique que des traits et des images, assez nom-

1. Ezéchiel, 37^{56}.

2. « Ils (ces récits) reposent sur un fond analogue et l'on peut dire commun. qui est chaldéen d'origine et dont on ne saurait indiquer même approximativement l'antiquité ». Loisy. *Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse*, Picard, p. 101, 1901). D'autres passages bibliques dont la rédaction est sans doute antérieure à celle du premier chapitre de la Genèse, font allusion à cette tradition de la création.

breux, il est vrai, mais qu'aucun lien ne rattache entre eux comme dans la Bible. Examinons rapidement ces divers points suivant l'ordre même où la Bible nous les présente.

Si Mardouk se propose à la fin du poème de la création de créer les hommes avec du sang et une ossature, généralement la race humaine est formée de terre pétrie par des dieux, la déesse Arourou intervenant autant qu'on en peut juger à toutes les naissances, et d'après une image formée par le créateur dans son intérieur. Nous ne lisons nulle part la création d'un premier couple unique; sans doute nous voyons des êtres humains créés de toutes pièces par les dieux, tels qu'Eabani et Asuchunamir, mais lorsqu'ils sont créés, l'humanité existe déjà, ce sont des héros suscités par les dieux pour accomplir des travaux particuliers; Eabani que les cylindres nous représentent avec la partie inférieure d'un taureau et des cornes sur la tête, être difforme et tout couvert de poils, ne peut passer pour un type de l'humanité.

L'homme a été placé dans un jardin planté par Dieu en Eden. Le rapport n'est que très lointain entre ce jardin qui n'a d'extraordinaire que ses deux arbres et les jardins cités dans l'épopée de Gilgamès, qui sont des jardins sacrés, inviolables, ou merveilleux par l'abondance de leurs richesses, ou bien le prétendu paradis d'Eridou qui n'est qu'un jardin ou un arbre sacré.

Le nom lui-même d'Eden, a été rapproché du pays de Gu-Edinna, situé à l'est du Tigre et du fleuve d'Edinna, mais sans qu'on puisse en tirer une conclusion sur le site où la Bible placerait le Paradis.

Au moins a-t-on retrouvé sur un grand nombre de monuments figurés, gardé par des génies ailés, l'arbre de vie! Aucun texte n'attribue à l'arbre sacré babylonien la vertu de communiquer l'immortalité, non plus que le poème de Gilgamès aux cèdres du jardin gardé par Houmbaba. Il paraît bien que cet arbre sacré est le palmier, si précieux pour les Chaldéens, car ils en tiraient, nous dit Strabon, « une sorte de pain, du vin, du vinaigre, du miel, des gâteaux et cent espèces de tissus ». Le fruit que l'on voit parfois dans la main du génie est le spathe du palmier

mâle dont on secouait les fleurs pour féconder le palmier femelle.

Il faut toutefois reconnaître que l'idée d'une plante de vie ou de santé ou de jouvence se trouve dans les textes babyloniens. C'est sans doute, malgré Jensen, le caractère qu'il faut attribuer à la plante que Gilgamès, enivré du désir d'échapper à la mort, va cueillir au fond de la mer et qu'un serpent lui dérobe. Le rapprochement entre l'arbre de vie et cette plante est plus séduisant que celui qu'on a pu faire entre l'arbre de vie et l'aliment et le breuvage de vie offerts par le dieu Anou à Adapa qui s'est introduit dans le ciel.

Quant au serpent, il figure avec un arbre sur un célèbre cylindre du British Museum : deux personnages vêtus sont assis de chaque côté d'un palmier, l'un ayant la coiffure à cornes réservée aux divinités, l'autre une coiffure ordinaire; c'est derrière celui-ci que se dresse le serpent, qui ne semble pas lui parler. Qu'il y ait là une représentation de la scène de la tentation, c'est possible, mais c'est une pure conjecture qu'aucun des traits de la scène ne sollicite. Il est certain que le serpent tient une grande place dans l'antiquité sémitique; tout en lui, son aspect, ses allures, ses mœurs, son venin inspirent le dégoût et la crainte; il fascine d'autres animaux. Il était donc tout naturellement désigné pour représenter à l'imagination le symbole du mal, pour jouer le rôle du démon tentateur.

Si même le cylindre du musée britannique représentait la tentation, les textes babyloniens ne nous ont pas livré le récit d'un péché de l'humanité qui l'ait fait déchoir d'un état supérieur. Un serpent vole à Gilgamès la plante de jouvence, qu'il était allé chercher au fond de la mer, mais il n'y a là ni leçon morale, ni tentation, ni péché, ni châtiment.

Adapa, qui a reçu de son créateur, le dieu Ea, la sagesse, mais non une vie éternelle, refuse, sur l'ordre de ce dieu, l'aliment d'immortalité que lui offre le dieu Anou. Si celui-ci le renvoie alors sur la terre, c'est avec un sentiment d'admiration. Etana, qui est précipité sur la terre, est bien monté au ciel sur les ailes d'un aigle pour y ravir quelque chose, mais autant qu'on en peut juger, il ne s'agit

que des insignes de la royauté. Quant à Eabani, c'est sans doute pour avoir eu commerce avec la courtisane qu'il cesse d'être le compagnon des animaux. Peut-être est-ce le même sentiment que sans la femme l'homme en serait réduit à la société des bêtes? Dans les deux cas, c'est par le fait de la femme que les yeux se sont ouverts : Eve porte Adam au mal, la courtisane conduit Eabani à de grandes entreprises qui causeront sa mort après qu'il l'aura maudite. Une même image, mais combien différemment employée. Dans le poète babylonien, elle nous explique comment Eabani, l'homme des champs, a été amené à la ville et y a rencontré Gilgamès; l'auteur inspiré s'en sert pour mieux graver dans l'intelligence de l'homme cette vérité que sa misère vient de sa désobéissance et n'est pas l'œuvre du Dieu qu'il l'avait placé dans le jardin d'Eden, du créateur que le premier chapitre nous montrait créant tout et voyant que tout était très bon[1].

Les chérubins tirent leur nom de la racine babylonienne *karabu* = protéger, qui n'existe pas en hébreu. Les chérubins gardent le paradis et alternent sur les parois du temple avec des palmiers. Des colosses ailés étaient sculptés aux portes des palais assyriens, des génies ailés entourent le palmier sur les cylindres. Ce sont des deux côtés des êtres supérieurs à l'homme; jamais la Bible n'y a vu des dieux. Enfin Gilgamès a dû aborder au pays des hommes scorpions avant d'arriver au jardin merveilleux de Sabitou.

B. — *Le déluge.*

La question du déluge se pose à l'heure actuelle de la même manière que celle de la création. On ne cherche plus dans le monde entier une tradition du déluge qu'il est fort difficile de trouver partout, mais ayant entre les mains un texte assyro-babylonien qui nous raconte un déluge, nous le comparons à celui de la Bible, et nous nous efforçons, à la lumière de ces comparaisons, d'interpréter le texte hébreu.

Depuis longtemps, nous savions que les Babyloniens

1. L'abbé Loisy, *loc. cit.*, remarque que, si le sort de la femme préoccupe l'auteur hébreu autant que celui de l'homme, il n'intéresse pas l'auteur chaldéen.

possédaient une tradition du déluge. Bérose nous a rapporté qu'il avait eu lieu sous le roi Xisouthros. Ce roi, averti en songe par Cronos, construit un navire où il monte avec sa famille et ses amis les plus chers, après y avoir disposé des provisions et y avoir fait entrer des animaux. Voyant la fin du déluge, Xisouthros lâche des oiseaux. Lorsque ceux-ci ne reviennent plus, le roi comprend que la terre est découverte. Son navire est arrêté aux monts Gordyens, en Arménie; il descend, offre un sacrifice aux dieux, et à ce moment disparaît avec ceux qui l'accompagnaient.

Le poème dont s'est inspiré Bérose et qui doit être antérieur au temps d'Hammourabi (2000 av. J.-C.), a été retrouvé en 1872 par G. Smith, dans une copie du VIIe siècle avant notre ère, conservée au British Museum. La tablette qui contient le récit du déluge est la onzième de l'épopée de ce Gilgamès que l'on nommait il y a quelques années Izdubar, épopée dont nous avons déjà parlé. Poursuivi par un désir passionné d'échapper à la mort, le héros a abordé aux rivages heureux où habite, immortel, Outa-napichtim [1] qui a échappé au déluge. L'immortel raconte à son interlocuteur, à la suite de quelles circonstances il a été admis dans l'assemblée des dieux.

Le dieu Bel avait résolu de détruire Surippak par un déluge. Ea livre ce secret dans un songe à son favori Outa-napichtim, afin que, prévenu, il puisse échapper à la mort. Il lui indique ensuite, dans un assez long dialogue, comment il doit se construire un navire qui le portera loin de la ville. La construction est racontée avec des détails qui ne concordent pas exactement avec ceux de la Bible. Outa-napichtim rassemble dans le navire ce qu'il possède, embarque des animaux dont on possède la liste, entre avec les siens et ses amis; puis il ferme la porte du navire, dont il confie le gouvernail à un batelier. Aux flots de la mer se joint la tempête venue du ciel, les Anounnaki brandissent des torches enflammées; les dieux, pris de peur, se réfugient dans les cieux supérieurs et « comme des chiens,

1. Le nom de ce personnage a été lu encore Pir-napichtim, Sit-napichtim. Dans l'épopée, il porte aussi le titre de « très avisé », « très sage », Atrahasis ou Hasis-atra, que Bérose a transcrit sous la forme Xisouthros.

l'oreille basse, se blottissent saisis de crainte ». Pendant six jours et six nuits, la tempête fait rage et détruit tous les hommes. Le septième jour, le navire s'arrête à la montagne de Nisir, qu'un texte d'Assurnazirapal place entre le Tigre et le Zab inférieur. Sept jours après, Outa-napichtim lâche un pigeon qui revient, puis une hirondelle qui fait de même, et enfin un corbeau qui, ayant trouvé où se poser, ne revient pas. Outa-napichtim fait sortir tous ses compagnons et offre un sacrifice, « les dieux sentirent l'odeur agréable, les dieux, comme des mouches, se rassemblèrent au-dessus du sacrifice ». Bel y vient aussi, s'irrite qu'un homme ait échappé au déluge; Ea le calme en lui conseillant de punir désormais les coupables par d'autres maux : Bel se laisse fléchir; Outa-napichtim et sa femme deviennent semblables aux dieux et vont habiter au loin, à l'embouchure des fleuves.

Qu'on relise maintenant le récit biblique : il n'y a plus ici aucun mot semblable dans les deux textes, mais il est bien évident, et personne ne le nie, que tous les deux s'appuient sur le même fond commun : un même châtiment est annoncé, un même moyen de salut indiqué, un même ordre donné, une même construction entreprise. La catastrophe se produit de la même manière, les deux bateaux sont arrêtés par une montagne, on emploie le même procédé, quoique avec des nuances un peu différentes, pour s'assurer de la fin du cataclysme; des deux côtés, même empressement à offrir un sacrifice.

Mais ces traits de ressemblance relevés et reconnus, il importe aussi de noter les différences profondes qui séparent les deux rédactions; leur esprit est tout autre, aussi bien que la fin poursuivie.

Sans doute le récit du déluge babylonien forme un tout complet; sans doute, placé dans cette partie de l'épopée où Gilgamès cherche éperdûment, sans pouvoir l'obtenir, le moyen de se soustraire à la mort, l'épisode illustre un enseignement d'ordre général et d'une haute portée. Il montre bien que la mort est le sort commun de l'humanité, en racontant qu'il a fallu un événement extraordinaire et une intervention toute spéciale des dieux, pour qu'un homme ait pu y échapper. Mais si Outa-napichtim

est placé en dehors de l'humanité, c'est pour avoir, comme Adapa, pénétré le secret des dieux, et la leçon s'arrête là.

Le déluge biblique est bien un épisode aussi si l'on veut, mais il est présenté comme un épisode de l'histoire de l'humanité et d'une tout autre importance : il faut y voir comme un tournant de cette histoire. Les hommes ont trahi, par leur conduite, la pensée que Dieu avait eue en les créant; il envoie le déluge pour punir, mais en même temps il va sauver l'humanité par Noé; avec lui il va faire une nouvelle alliance, Noé sera le chef d'une race régénérée; c'est, pour le rédacteur de la Genèse, le commencement d'une ère nouvelle de l'histoire du monde.

Aussi bien le récit inspiré procède-t-il par grandes lignes, ne s'arrête-t-il presque plus à ce qui est épisodique et pittoresque. Sans doute il nous donne les dimensions précises de l'arche, il mentionne exactement la durée du déluge, il raconte l'envoi des oiseaux. Mais ce n'est pas d'une manière détournée que le héros du déluge est prévenu, il n'entre pas avec son dieu dans une conversation qui tourne au bavardage; tout est simple et tout est grand : il ne s'agit plus d'un bateau mené sept jours par un pilote, et dont on sort le quatorzième jour; quelque difficulté qu'offre la chronologie de la Bible, le temps est considérable.

C'est sa justice qui a obtenu à Noé grâce aux yeux de Dieu : son salut est la récompense de sa vertu. Bien que dévot à Ea, Outa-napichtim nous est représenté comme « un vieillard cauteleux et rusé, peu soucieux de partager la vie divine, qui n'a pas amélioré son caractère [1] ».

Il n'échappe au déluge que parce qu'Ea trahit le secret des dieux, et si Bel consent à s'apaiser et à lui accorder l'immortalité [2], c'est comme par lassitude et devant les remontrances des autres dieux, de ces dieux qui « tremblent comme des chiens au moment du danger et s'approchent ensuite du sacrifice comme des mouches, dont la conduite est imprudente et mal avisée [3] ».

1. Lagrange. *Etudes sur les religions sémitiques*, p. 347.
2. Un patriarche biblique, Hénoch, est « pris par Dieu », mais c'est pour avoir « marché avec Dieu ».
3. *Ibid.*

Qu'est-ce donc là, à côté de cette alliance éternelle établie par Dieu entre lui et toute chair qui est sur la terre?

Si la tradition biblique a connu le récit babylonien tel que nous le possédons, elle a été conduite à l'épurer de toute sa mythologie; si elle a simplement travaillé sur le même fond traditionnel, sur le même ensemble d'imaginations, — et cette hypothèse est la meilleure, — sa leçon s'élève, comme sans effort, à une hauteur morale que l'auteur du poème de Gilgamès n'a même pas entrevue. « Les Chaldéens ont pu produire des poèmes épiques. Israël a sacrifié la poésie à la religion [1] ».

Et c'est aussi la conclusion qu'on peut tirer du rapprochement des deux récits de la création.

Une comparaison en bloc, par grandes lignes, peut faire impression, c'est un terrain commode pour élever rapidement des hypothèses hardies et peu solides; on en tire des arguments faciles pour condamner la Bible au nom de la *science* assyriologique. Qu'on entre un peu dans les détails, en se tenant à ceux que nous fournissent les documents que nous possédons actuellement, et sans faire d'autres conjectures que celles que suggèrent les textes eux-mêmes, et l'on verra que « les analogies sont surtout extérieures, inhérentes à la nature humaine, l'esprit l'emporte toujours [2] ». C'est un travail minutieux, de longue haleine, peu propre à alimenter une polémique de journaux, mais « il ne peut sortir de tout cela qu'un peu plus de lumière, une intelligence plus pénétrante des trésors de la sagesse et de la bonté de Dieu contenus dans les Écritures [3] ». Puisse-t-on de tous les côtés apporter à ce travail de la bonne volonté, un esprit de paix et de charité!

R. Louis. O. P.
Secrétaire de Rédaction de la *Revue biblique*.

1. Loisy, *loc. cit.* p. 212. « La vieille légende a subi presque autant de modifications dans le récit de Bérose que dans la Bible, mais ces modifications sont d'un autre caractère. La couleur mythologique a été atténuée, mais dans un esprit quelque peu rationaliste, de façon à donner au déluge une meilleure apparence de fait réel : au lieu d'un mythe poétique d'où ressort plus ou moins nettement et naturellement une leçon morale, on n'a plus qu'une histoire invraisemblable et impossible. » *Ibid.*, p. 167.

2. Lagrange. *La méthode historique*. Lecoffre, 1904, p. 78.

3. Lagrange. *Revue Biblique*, 1899, p. 630.

L'Église et la culture intellectuelle[1]

II. — Aux Temps Mérovingiens

A la fin du IVe siècle de notre ère et pendant la première moitié du Ve, l'enseignement des lettres profanes florissait dans tout l'empire romain, propagé par les grammairiens des écoles publiques[2], favorisé par les habitudes d'esprit d'une société brillante et cultivée, soucieuse de la beauté, passionnée pour l'art, mais impuissante à produire par elle-même des chefs-d'œuvre dignes de passer à la postérité. En Gaule spécialement, l'étude, le commentaire des poètes et des orateurs étaient à l'ordre du jour, et chacun dans les classes élevées rivalisait de savoir et d'élégance[3]. Sidoine Apollinaire, évêque de Clermont, saint Eucher de Lyon, saint Avit de Vienne sont parmi les chrétiens, les plus célèbres représentants de ces nobles esprits gallo-romains, qui jetèrent un dernier éclat dans le monde des lettres avant la tombée de la nuit barbare. Les circonstances politiques, la faiblesse toujours croissante du pouvoir, le fléau sans cesse renaissant des invasions, ne permirent pas à l'enseignement officiel de se perpétuer dans notre pays au delà de la chute de l'empire d'Occident, ni même jusqu'à cette époque[4]. En Italie, au contraire, la renaissance des lettres et des arts, provoquée et encouragée par Théodoric, Athalaric et les rois de

1. *Revue*, 15 janvier 1906, p. 352-361.

2. Tels sont DONAT, le maître de saint Jérôme, PRISCIEN, MACROBE, SERVIUS, connus par leurs commentaires de Virgile et des auteurs classiques.

3. Voir sur cette époque trop décriée et sur les Gallo-Romains, FUSTEL DE COULANGES, t. II, *l'Invasion germanique*, p. 214 (au chapitre : « *La société au Ve siècle* »). Se garder des exagérations de SALVIEN (*De gub. Dei*).

4. Telle est l'opinion que nous adoptons après M. ROGER (*op. cit.*), car nous ne pouvons considérer comme une preuve de culture classique au VIe siècle, en France, les misérables et puériles inventions du pseudo *Virgilius Maro* (grammairien de Toulouse ?). Voir OZANAM et ROGER,.

la nation gothique, assura pendant plus d'un siècle, jusqu'au milieu du VIe, la prolongation des études classiques. Ce mouvement ne cessa pas entièrement sous la monarchie lombarde, au VIe et VIIe siècle, car l'étude des arts libéraux florissait encore à Rome au temps de saint Grégoire le Grand[1]. Néanmoins, il faut bien reconnaître, que ces faibles et derniers efforts d'un système d'éducation vieilli et mal harmonisé avec les besoins nouveaux de la société, se perdent dans la nuit des temps. En 680, les Pères du concile de Latran constatent que l'éloquence a disparu ; le pape Agathon déplore la faiblesse des études et l'ignorance de l'écriture[2]. A peine quelques noms bien obscurs : ceux d'un Crispus, archevêque de Milan, auteur d'un poème sur la médecine[3], du grammairien Félix, oncle de Flavianus, c'est-à-dire du maître de Paul Diacre, nous permettent de conjecturer que la tradition classique n'a pas entièrement péri dans le naufrage des vieilles institutions romaines[4].

1. La citation de PAUL DIACRE, historien du VIIIe siècle, de l'école de Pavie, est décisive à cet égard (*Vita Gregorii*. 2. M. 75, 42). Voici ce qu'il dit de saint Grégoire le Grand : « Disciplinis vero liberalibus hoc est grammatica, rhetorica, dialectica, ita a puero est institutus, ut quamvis eo tempore florerent adhuc Romæ studia litterarum, tamen nulli in urbe ipsa secundus esse putaretur. »

Il est à remarquer que Paul Diacre entend seulement par « *disciplines libérales* » l'ensemble des humanités, le *trivium* (*grammaire* comprise au sens large des anciens : étude et commentaire des poètes et des grands auteurs classiques, *rhétorique :* étude des orateurs et des principaux arguments employés au barreau; *dialectique :* étude des catégories d'Aristote et du syllogisme, vulgarisée par Boëce). En ce qui concerne les sciences proprement dites, le *quadrivium* (arithmétique, géométrie, astronomie, musique), il n'en est pas question dans le passage cité ; mais un siècle auparavant, SAINT ISIDORE DE SÉVILLE, dans son fameux ouvrage *De Etymologiis*, somme de l'érudition de son temps, avait donné la notion précise des sept « disciplines libérales » et expliqué en détail ce qu'il en pouvait connaître. Ce plan général d'éducation avait été emprunté aux grammairiens des siècles précédents et spécialement à MARTIANUS CAPELLA, écrivain africain (du Ve siècle?), auteur d'un curieux poème, mélangé de prose et de vers, intitulé : *De nuptiis Philologiæ et Mercurii*. L'auteur suppose que les sept « arts libéraux » sont autant de jeunes servantes destinées par l'épouse à son mari. Le nom d'*arts libéraux* n'était du reste pas inconnu. On le trouve employé par PHILON, SAINT AUGUSTIN, etc...

2. BARONIUS. *Ann. Eccl.*, XII (p. 4 et 9).

3. Dans ce poème on trouve une vague allusion aux arts libéraux.

4. Nous parlons ici de l'enseignement classique sous les Lombards, c'est pourquoi nous ne citons ni ENNODIUS, ni BOECE, ni CASSIODORE, qui sont de l'époque de la Renaissance des études sous les rois ostrogoths, ou du moins redevables à cette période. Du reste Cassiodore, tout pénétré d'idées de rénovation chrétienne possède déjà « l'esprit nouveau » du moyen âge et ne repré-

En Espagne, même constatation. Sans doute l'éducation littéraire dans les écoles publiques subsiste encore à l'époque de saint Isidore de Séville, elle est encouragée par les rois visigoths[1]; mais de plus en plus, l'influence de l'Église se fait sentir et substitue à l'esprit des grammairiens des IVe et Ve siècles, celui du christianisme qui s'efforce de finaliser toute connaissance humaine, en l'orientant vers l'acquisition d'une science supérieure : celle de Dieu, celle du salut[2]. Cette tendance se manifestera sous des formes très diverses suivant les temps et les milieux, parfois même elle aura pour effets des décisions contradictoires, en apparence, mais également justifiées par les circonstances. Le christianisme, en effet, n'a pas pour but d'enseigner aux hommes les belles-lettres et les sciences humaines, mais bien la science de la religion. Sa partie spéciale sera donc l'étude de la philosophie, considérée au point de vue métaphysique, l'étude de la théologie, de l'Ecriture sainte et de la Tradition. Dans ce domaine seulement, qui constitue à n'en pas douter la meilleure part du champ de la science, l'Église a le droit et le devoir de ne se laisser devancer par personne[3]. Mais la culture des lettres profanes, l'étude des mathématiques, de l'astronomie, de la géologie ; voilà qui *en soi* est accessoire et comme superflu pour l'Église, dans la mesure exacte où nos connaissances purement humaines n'acquièrent pas une importance relative par connexion avec la doctrine du salut[4]. Si l'Église, justement désireuse de multiplier les moyens que Dieu met à sa disposition pour

sente plus la tradition classique. La science profane est pour lui un moyen d'éducation religieuse, elle n'est plus un jeu d'esprit. Voir plus loin notre article. Quant au poète ARATOR, auteur des *Actes des apôtres* en vers, ce n'est plus un classique.

1. DAHN. *Die Könige der Germanen*. V, p. 155. (Exemple de Sisebuth.)

2. BOURRET. *Ecole chrétienne de Séville sous la monarchie des Visigoths.*

3. Ce devoir n'a jamais été méconnu essentiellement. Cependant son observation devient aujourd'hui plus importante que jamais, sous peine de voir augmenter encore le nombre de ceux qui désertent les enseignements de l'Eglise.

4. L'expérience a montré spécialement dans le dernier quart du siècle qui vient de finir, le danger qu'il y a à exagérer cette connexion. Rien n'est plus capable de jeter le discrédit sur une doctrine que de voir ses défenseurs obstinéments attachés à de faux systèmes, cela soit dit sans nier que le danger de l'orgueil et de l'audace intellectuelle soit encore plus redoutable. Voir cette *Revue*, article de M. Guibert, 1er octobre 1905.

régner pacifiquement sur les esprits, veut ajouter à sa gloire essentielle de maîtresse de la vérité le renom de maîtresse en l'art de bien dire, de dispensatrice de la science humaine, nous la bénirons ; mais il serait souverainement injuste de lui faire un grief de n'être pas à l'avant-garde de tout progrès intellectuel, sans distinguer entre ce qui fait l'objet propre de sa mission, et ce qui est accessoire au point de vue du salut.

Cette digression terminée, nous saurons distinguer dans l'histoire de l'influence de l'Église sur l'esprit humain, plusieurs actions diversement exercées suivant les temps, les milieux et les intérêts de la religion dans les différents pays[1]. Nous nous garderons d'affirmer tout uniment que nos premières écoles monastiques et épiscopales se sont efforcées de recueillir immédiatement tout l'héritage, légué par l'antiquité classique, pour le transmettre en bloc, aux peuples d'Occident. C'est là une affirmation fausse dans sa généralité, démentie par plus d'un texte emprunté aux anciens écrivains[2] et du reste contraire à la présomption que nous devons former en faveur de la sagesse ecclésiastique, habile à graduer ses enseignements et à varier sa tactique. — Selon l'heureuse expression de Frédéric Ozanam, le moyen âge chrétien n'accepta les œuvres de l'antiquité que « sous bénéfice d'inventaire », et de plus l'instruction secondaire, si elle exista dans les débuts, fut restreinte à une élite[3]. — L'instruction primaire eut sans doute plus d'extension ; l'Église la distribua dans les écoles des monastères et dans les palais épiscopaux où se préparaient les aspirants au sacerdoce, mais nous n'avons aucune preuve qu'elle ait été véritablement universelle, avant l'initiative hardie prise par

1. De là la diversité d'opinions entre les auteurs anciens qui ont écrit sur la question et les auteurs modernes. Cf. OZANAM (*Études germaniques*, chap. II, LES ÉCOLES), (*la Civilisation chrétienne au Ve siècle*) ; MONTALEMBERT (*Moines d'Occident*, passim) ; AMPÈRE (*Histoire littéraire de la France avant Charlemagne*, Paris, 1867) ; GUIZOT (*Histoire de la civilisation en France depuis la chute de l'empire romain*, (Paris, 1859) ; ROGER (*op. cit.*).

2. Les textes cités plus loin dans cet article, spécialement ceux de Cassien et de saint Grégoire le Grand.

3. Au moins pour la France et mise à part la question *de l'école du palais* sous les Mérovingiens.

Théodulphe évêque d'Orléans, au temps de Charlemagne[1].

Si nous voulons ne pas nous contenter de ces généralités et analyser en détail l'action exercée par l'Eglise aux temps barbares sur l'intelligence de peuples encore enfants; il faut, nous l'avons dit, distinguer diverses époques et diverses influences.

Au IV[e] et au V[e] siècle, un courant presque universel entraîne vers le monastère tous les chrétiens dégoûtés de la corruption du siècle et soucieux de pratiquer la perfection évangélique. Des villes entières de cénobites se fondent en Égypte, en Syrie, en Cappadoce, à la voix d'un Antoine, d'un Pacôme, d'un Basile. Saint Augustin fait fleurir la vie religieuse sur la vieille terre de Carthage; saint Athanase la transporte d'Alexandrie à Trêves, lieu de son exil; saint Jérôme la prêche à Rome dans la noble société des Paula et des Eustochion. Quelques années plus tard, vers 410, saint Honorat fonde sur la terre de Provence, le monastère de Lérins qui devait donner de si beaux génies à l'Église[2], et Cassien, nourri dans les traditions orientales, élève de Lérins, enseigne aux nombreux moines de l'abbaye de Saint-Victor, les règles de la vie parfaite. Un demi-siècle auparavant, saint Martin, le grand thaumaturge d'Occident, établissait à Marmoutiers et à Ligugé deux centres merveilleusement actifs de charité, de travail et de vie religieuse. — Ce mouvement véritablement prodigieux traversait la mer, propagé par plusieurs saints personnages dont la vie nous est encore mal connue : Patrice, Palladius, et donnait lieu à l'institution des immenses communautés de Bangor, de Clonfert, de Clonart sur la terre d'Irlande. — En un mot, c'est une efflorescence universelle de vie religieuse, c'est un courant immense et irrésistible qui emporte en leurs profondes retraites ces hommes justement préoccupés de leur salut éternel, impuissants à concilier

1. Voir *Charlemagne*, ALPH. VÉTAULT. Paris, 1888, p. 428.

2. Voir SALVIEN (*De gubernatione Dei*); SAINT VINCENT DE LÉRINS, auteur du *Commonitorium peregrini*, ouvrage dans lequel se trouve la définition de la Tradition, la doctrine du développement du dogme; CASSIEN, le fameux auteur des *Institutiones*, des *Collationes*, le père de la spiritualité; SAINT CÉSAIRE, d'Arles; SAINT EUCHER, de Lyon; SAINT LOUP, de Troyes, etc.

les exigences d'un monde encore empreint de paganisme, avec l'austérité de l'Évangile. Le caractère même de cet exode général doit nous en faire pressentir les effets : que pesait auprès des préoccupations de fins dernières le souci de la beauté de la forme et le culte des fictions poétiques? N'était-ce pas précisément toutes ces vanités inutiles, dangereuses et souvent coupables que ces hommes avaient fuies pour venir se réfugier dans la solitude des ermitages, ou dans l'innocente compagnie de leurs frères en religion? A cet égard, la règle de Cassien nous offre un exemple remarquable : un moine demande à l'abbé Nestor comment se débarrasser de tous les souvenirs païens qui le hantent, et celui-ci lui indique un moyen radical : il faut apporter « à lire et à méditer l'Écriture autant de zèle qu'il en a jadis apporté à l'étude des lettres profanes »; ainsi, « non seulement toute la direction et la méditation de son cœur, mais toutes les digressions, tous les écarts de sa pensée, seront chez lui une sainte et incessante rumination de la loi divine[1] ». Volontiers Cassien souscrirait à cet éloge adressé par saint Paulin de Noles à Sulpice Sévère, disciple et admirateur de saint Martin : « Sublime contempteur de la vaine gloire, tu as préféré la prédication d'un pécheur à tous les discours d'un Tullius et à tes propres écrits... tu as voulu garder le silence devant les mortels, afin de chanter d'une bouche pure les choses divines, et d'expier en redisant les louanges du Christ les excès d'une langue souillée par son éloquence impudente[2]. » De même, le fondateur de l'abbaye de Saint-Victor, ne craint pas de déclarer dans ses *Institutions* (XII, 19) que « les syllogismes de la dialectique et la faconde cicéronienne » sont « indignes des simples vérités de la foi ».

Tel est, si l'on fait exception pour l'Irlande[3], l'esprit défiant et craintif des cénobites du IVe et du Ve siècle, à l'égard des séduisantes beautés de la littérature classique. Il ne sert de rien, pour contester ce fait, d'alléguer les

1. XIVe Conf., ch. XII.
2. Epit. V, SAINT PAULIN DE NOLES.
3. Nous verrons à la fin de cette étude que le monachisme irlandais présente un caractère tout spécial.

vastes connaissances et la formation supérieure des grands évêques du temps qui avaient fréquenté les monastères, tels : saint Jean Chrysostome, saint Grégoire de Nysse, saint Basile, saint Eucher, etc. ; parce qu'à cette époque les écoles officielles existaient encore et parce que ces illustres docteurs avaient puisé dans l'éducation de leur famille la distinction de leur esprit, le souci de la beauté de la forme et le goût des belles-lettres [1]. Nous ne voyons donc aucune nécessité de supposer avec Lecoy de la Marche, que saint Martin de Tours avait reçu une grande instruction et qu'il a contribué à sauver les chefs-d'œuvre de l'antiquité [2]. Le passage de Sulpice-Sévère sur lequel s'appuie Lecoy de la Marche peut viser la transcription des manuscrits de l'Écriture par les moines de Marmoutiers, et, quoi qu'il en soit, le mépris affiché par le même Sulpice-Sévère, disciple de saint Martin, pour les lettres classiques, l'épithète bien claire d'*illitteratus* par laquelle il pense honorer son maître, prouvent que ce dernier ne fut pas un savant selon le monde, mais sans doute selon le Christ, un apôtre à la manière des premiers disciples du Seigneur : « Nous ne croyons pas diminuer saint Martin, dit M. Roger, en supposant, selon la vraisemblance, qu'il n'a pas été pénétré par la culture littéraire. Sa méfiance et son ignorance des lettres antiques... ne rendent pas sa figure moins belle. Et le moine simple et inculte qui ne demeure attaché au monde que pour y prêcher l'Évangile... nous paraît singulièrement grandi, quand on le voit agir par la seule force de sa foi, de sa vertu et de sa charité. Au reste, en dépit de certains signes qui attestent le soin jaloux de l'institution monastique de saint Martin pour l'instruction des novices dans la science sacrée [3], le but de cet ordre religieux fut bien de s'adonner à la prière, de s'exercer à la charité et aux travaux matériels, plutôt que d'enrichir sans cesse l'intelligence des moines de connaissances théologiques et scripturaires, à fortiori de belle littérature [4]. »

1. Voir SAINT AMBROISE, SAINT HILAIRE DE POITIERS, SAINT EUCHER, SAINT PROSPER D'AQUITAINE.
2. LECOY DE LA MARCHE, SAINT MARTIN, 2e édit., p. 186.
3. La bibliothèque de Marmoutiers s'est constituée par ces transcriptions.
4. MONTALEMBERT. *Moines d'Occident*, Ier vol., dernier chapitre.

Au contraire, la fondation de Lérins présente un caractère plus intellectuel, à raison même des écrivains célèbres qui se réfugièrent dans l'abbaye de ce nom, de l'importance des travaux théologiques composés sur la terre de Provence au début du v[e] siècle. Il nous suffit de rappeler ici les ouvrages de Vincent de Lérins, de Salvien, de Cassien, de Gennadius, de l'évêque Fauste de Riez, de saint Césaire d'Arles, de saint Eucher, pour prouver que le monastère de Lérins fut un centre très actif de vie intellectuelle. Cependant, au point de vue de la science humaine qui nous préoccupe, les détails nous font défaut. M. Alliez, dans son histoire du monastère de Lérins, affirme que, dès sa fondation, l'abbaye avait ses écoles[1], mais il ajoute que l'on n'a pas conservé de renseignements précis sur la question, et nous n'avons pas le droit de suppléer au silence des textes. Rappelons seulement ce jugement de Mabillon : « C'est une illusion de certaines gens, qui ont écrit dans le siècle précédent, que les monastères n'avaient été d'abord établis que pour servir d'écoles et d'académies publiques, où l'on faisait profession d'enseigner les sciences humaines... ç'a été l'amour de la retraite et de la vertu, non des sciences, le mépris des choses du monde et la suite de sa corruption qui ont donné naissance à ces saints établissements[2] ».

(*A suivre.*)

M. Allotte de la Fuÿe.

1, Tome I, p. 26, *op. cit.*
2. *Traité des Et. mon.*, I, p. 7

Questions et réponses

Savants et Incroyants

M. Berthelot a déclaré, à plusieurs reprises, qu'il est incroyant parce qu'il est savant, que la science et la foi sont incompatibles : que faut-il répondre ?

M. Berthelot est un savant : c'est connu.

M. Berthelot est un incroyant : c'est son droit.

Mais M. Berthelot crie au monde entier qu'il est incroyant parce qu'il est savant : c'est là son tort, parce que c'est une erreur.

Des savants, j'en vois dans les deux camps : les uns croient, les autres ne croient pas.

Je suis sûr de la sincérité des premiers, je n'élève aucun doute sur la sincérité des seconds.

Chez les savants qui croient, la science est de bon aloi. Ils trouvent place dans leur esprit pour une science de premier ordre et pour une croyance très fidèle.

Chez les savants qui ne croient pas, — tel M. Berthelot, — la science n'est pas moins indiscutable.

La science des croyants n'est point entravée par leur foi : elle s'est développée librement, elle s'est épanouie largement.

La science des incroyants n'a rien gagné à leur incrédulité : elle n'en a reçu ni liberté ni clartés.

Que conclure alors ?

Que le croyant ne tient pas de sa science sa foi religieuse ; car, si la science contenait la foi, elle donnerait la foi à tous ceux qui possèdent indubitablement la science.

Que l'incroyant ne tient point de sa science son incrédulité ; car si la science conduisait à l'incrédulité, elle y aurait amené tous ceux qui cultivent sincèrement la science.

La vérité est que la science et la croyance sont deux choses distinctes, qu'elles n'embrassent pas le même objet, qu'elles ne se meuvent pas sur le même terrain, que, par conséquent, on peut avoir l'une sans l'autre, mais qu'on n'a pas le droit de nier l'une au nom de l'autre.

De quoi s'occupe la science ? Elle observe les phénomènes

qui frappent les yeux ou qui se déroulent dans la conscience ; elle les provoque par l'expérimentation pour les mieux voir; elle les classe d'après leurs affinités ; elle les groupe dans des énoncés généraux qui s'appellent des lois naturelles; puis elle tâche, par d'ingénieuses hypothèses, de découvrir les causes. La science ne va pas plus loin.

De quoi s'occupe la foi ? Elle franchit d'un bond ce domaine des sciences, qu'elle abandonne aux patientes investigations des hommes, et elle nous ouvre le trésor des réalités supra-sensibles : elle nous révèle Dieu de qui nous tenons la vie, l'âme immortelle qui est en nous la source de nos richesses vitales, notre destinée qui est de nous survivre dans l'au-delà, les miséricordes divines par lesquelles Dieu soulage notre présent et prépare notre avenir en nous rendant meilleurs...

Cela étant, la science n'a donc rien à dire sur les choses de la foi, pas plus que la foi ne nous instruit sur les données de la science.

Si, au nom de la foi, on veut légiférer sur les choses de stricte science, on a tort; de même, si, au nom de la science, on veut intervenir dans les choses de la foi, on commet une faute.

Si l'incroyant dit : « C'est ma science qui tue ma foi », il se trompe lui-même : car, au delà du domaine restreint de sa science, s'ouvre le vaste champ des mystères. Libre à lui de ne pas y entrer; mais il n'a pas le droit d'empêcher que j'y avance, si, par ailleurs, des attraits intérieurs m'y appellent.

Lorsque le croyant dit : « Ma science est bornée, et je suis impatient des limites qu'elle m'impose ; elle me laisse soupçonner un au-delà plein de clartés, que mes yeux ne voient pas, mais que m'ouvre ma foi ; j'y pénètre, conduit par ma foi »; il a raison, et il peut me dire avec justesse que sa science lui a ouvert la croyance.

J. Guibert.

« Tuez-les tous Dieu saura reconnaître les siens! »

Parmi les actes d'intolérance que la libre pensée moderne reproche à l'Eglise catholique, la guerre des Albigeois tient l'un des premiers rangs au même titre que l'Inquisition ou la Saint-Barthélemy. Pour beaucoup de nos adversaires, l'histoire de cette croisade, qui arma la France du Nord contre la Provence et le Languedoc, se condense dans le sac de Béziers par l'armée catholique (22 juillet 1209) et dans l'abominable parole qu'une tradition attribue, en cette circonstance, au légat du Pape, Arnaut-Amalric, abbé de Cîteaux. La plupart des historiens modernes racontent qu'avant de donner l'assaut, les croisés auraient demandé au représentant de l'Eglise, comment discerner les habitants catholiques de la ville pour épargner leur vie; à quoi le ministre du Dieu de paix aurait répondu : « Tuez-les tous; Dieu saura reconnaître les siens. »

Si cette réponse de sang avait été réellement prononcée, elle montrerait un tel dédain de la vie humaine, que les adversaires de l'Eglise ne pourraient trouver de meilleure arme pour lutter contre son intolérance. Mais elle ne fut pas prononcée : l'étude impartiale des documents originaux permet d'en rejeter, sans hésitation, l'authenticité.

En effet, sur cette guerre des Albigeois, l'historien a la rare fortune de posséder trois récits contemporains qui émanent des différents partis aux prises dans cette terrible lutte. C'est la chronique d'un moine parisien, Pierre des Vaux de Cernay, qui suivit les croisés[1]; celle d'un autre prêtre, méridional celui-là et comme tel peu favorable aux excès des Français, Guillaume de Puylaurens[2]; enfin la *Chanson de la Croisade*, poème provençal dans lequel la critique moderne a découvert deux auteurs dont l'un est nettement partisan des comtes de Toulouse[3]. A ces trois sources également précieuses, il faut

1. Texte dans la *Patrologie latine* de Migne, t. CCXIII. Traduction dans la *Collection des Mémoires relatifs à l'histoire de France* de Guizot, t. XIV.
2. Traduction dans la *Collection* Guizot, t. XV.
3. Texte et traduction, publiés par M. Paul Meyer en 1875-1879.



joindre, pour la prise de Béziers, le rapport officiel envoyé par le légat lui-même au pape Innocent III.

Or aucun de ces quatre récits[1] ne rapporte la réponse sauvage du légat. Il n'en est pas question davantage dans les chroniques françaises de Saint-Denis, ni dans les histoires générales de l'époque.

Quel est donc le premier écrivain qui ait raconté ce fait? C'est un moine, Césaire de Heisterbach, qui écrivait une vingtaine d'années plus tard, non pas en Languedoc, ni même en France, mais dans le nord de l'Allemagne. Ce n'était pas un chroniqueur, un historien, mais un auteur de « miracles », c'est-à-dire un compilateur d'anecdotes merveilleuses données pour l'édification des fidèles sous forme de dialogue entre un moine et un novice.

Pour mettre leurs légendes en relief, les auteurs de ce genre ne se souciaient pas plus de la critique historique que du bon goût; ils cherchaient surtout à réunir, ils imaginaient au besoin les détails pittoresques propres à retenir l'attention des lecteurs. Parmi eux, Césaire de Heisterbach est l'un des plus crédules. Cela ne l'empêcha point, pendant tout le moyen âge, de jouir d'une grande vogue auprès des catholiques dont certains anticléricaux se sont faits, en la circonstance, les héritiers. Car ils trouvent dans l'œuvre du moine allemand un précieux recueil d'armes à double tranchant. S'ils retiennent pour vraies celles des histoires qui portent aujourd'hui au scandale, ils gardent également les miracles parfois étranges, dont ils nient l'authenticité, comme preuves de la crédulité infinie du temps.

Donc le témoignage de Césaire, contredisant celui des chroniqueurs contemporains, peut être considéré comme nul. D'ailleurs l'écrivain semble avoir pris soin lui-même d'éveiller notre défiance, en accompagnant son récit de circonstances manifestement fantaisistes. C'est ainsi qu'il compte 100.000 Biterrois massacrés par les croisés[2]. Or Béziers n'a jamais eu 100.000 habitants; pour cette époque les évaluations les plus fortes ne dépassent pas 20.000.

Dira-t-on avec le dernier traducteur d'une histoire anticatholique de l'Inquisition[3] que, « si le mot n'a jamais été prononcé, il répondait certainement à l'état d'esprit » du légat? C'est une

1. Pierre de Vaux de Cernay, c. xvi; Guillaume de Puylaurens. c. xiii, *Chanson de la Croisade*, vers 421-481.

2. Césaire de Heisterbach. *Dialogus Miraculorum*. Distinctio V, c. xxv. Texte publié par Joseph Strange en 1851-1857.

3. Lea. *Histoire de l'Inquisition au moyen âge*. Ouvrage traduit par Salomon Reinach, t. I, p. 173, note.

accusation gratuite, car Arnaut-Amalric n'a pas pris une part directe au sac de la ville. Celle-ci fut emportée par surprise. Pendant que le conseil de l'armée croisée, et le légat par conséquent, délibéraient avec l'évêque de Béziers, dont les habitants repoussaient l'intervention conciliatrice, les assiégés firent une sortie pour insulter le camp de leurs adversaires. Les valets d'armée, les « ribauds », leur répondirent, les mirent en déroute et entrèrent à leur suite dans la ville qui, ne se croyant pas en danger d'assaut, se gardait mal. Béziers était virtuellement prise quand le gros de l'armée vint se joindre à la valetaille victorieuse.

Cet incident explique le carnage. Maîtres de la ville, les valets d'armée ne connurent aucun frein à leurs instincts de cruauté : 7.000 habitants, qui s'étaient réfugiés dans l'église Saint-Nazaire, y furent massacrés sans merci.

Le légat ne peut être rendu responsable de ces meurtres, qu'il ne dût pas connaître avant leur accomplissement. S'il avait été consulté, qu'aurait-il répondu ? Au vrai, personne ne le sait. Cependant, si l'on tient à présumer sa pensée, le meilleur moyen est de rechercher ce qu'il fit en semblable occurrence.

Or, l'année suivante, après la prise de Minerbe, le chef des croisés, Simon de Montfort, lui demanda ce qu'il fallait faire des prisonniers. Arnaut-Amalric conseilla de leur offrir le choix entre la mort ou la conversion [1]. Les parfaits, c'est-à-dire les prêtres hérétiques, refusèrent presque tous de sauver leur vie par une apostasie, et ils périrent dans les flammes. Mais le peuple fut sauvé.

C'était là, même pour l'époque, une cruauté. Sans doute; mais elle ne ressemble point à cette passion du sang pour le sang que la réponse légendaire aurait montrée dans le cœur du légat. D'ailleurs, à Minerbe même, la dure sentence d'Arnaut-Amalric fut taxée de modération par les croisés. Tant était grande la violence de cette guerre où les âpres querelles religieuses se mêlaient aux haines de races !

Le Pape pensait différemment. Arnaut-Amalric lui devint suspect par sa trop grande partialité pour les croisés. Sans le désavouer absolument, Innocent III désigna un autre légat pour recevoir l'absolution du comte de Toulouse ; et, quelques années plus tard, il lui retira ses fonctions. Dans la querelle des Albigeois, la Papauté se montra ce qu'elle fut toujours : un « pouvoir essentiellement modérateur », qui réagit « aussi bien

1. PIERRE DE VAUX DE CERNAY, c. XXXVII.

« contre les intempérances de la foi que contre les iniquités et « les coups de force des laïques ».

Ce sont les propres paroles de M. Luchaire [1], qui n'est pas suspect de partialité envers l'Eglise. Bien que les catholiques ne puissent pas admettre sans réserves toutes les conclusions de son récent ouvrage sur le rôle d'Innocent III dans la croisade des Albigeois, c'est là qu'ils se rendront le mieux compte de l'histoire générale de cette guerre. Pour ce qui regarde le prétendu rôle d'Arnaut-Amalric au siège de Béziers, la discussion en a été longuement traitée par feu Tamizey de Larroque dans la première série des *Questions controversées de l'histoire et de la science* [2].

AMAND RASTOUL,
Archiviste paléographe.

Correspondance

L'Encyclique.

De cette Encyclique, si noble d'allure, si hardie dans la protestation, où la confiance dans l'avenir s'affirme avec tant d'assurance en dépit des menaces du présent, nous aimons à recueillir ici les passages qui contiennent des leçons précieuses à l'Apologétique. Les unes s'adressent aux évêques et au clergé, les autres au peuple chrétien.

Aux évêques et au clergé :

« Poursuivez, dit le Pape, l'œuvre salutaire que vous faites : ravivez le plus possible la piété parmi les fidèles ; promouvez et vulgarisez de plus en plus l'enseignement de la doctrine chrétienne ; préservez toutes les âmes qui vous sont confiées des erreurs et des séductions qu'aujourd'hui elles rencontrent de tant de côtés : instruisez, prévenez, encouragez, consolez votre troupeau ; acquittez-vous enfin vis-à-vis de lui de tous les devoirs que vous impose votre charge pastorale. Dans cette œuvre, vous aurez sans doute comme collaborateur infatigable votre clergé. Il est riche en hommes remarquables par leur piété, leur science, leur attachement au Siège apostolique, et Nous savons qu'il est toujours prêt à se dévouer sans compter, sous votre direction, pour le triomphe de l'Eglise et pour le salut éternel du prochain. — Bien certainement aussi, les mem-

1 LUCHAIRE. *Innovent III : la Croisade des Albigeois*, p. 37.
2 Publié en 1880 par la librairie de la Société bibliographique.

bres de ce clergé comprendront que, dans cette tourmente, ils doivent avoir au cœur les sentiments qui furent jadis ceux des apôtres et ils se réjouiront d'avoir été jugés dignes de souffrir des opprobres pour le nom de Jésus : *Gaudentes... quoniam digni habiti sunt pro nomine Jesu contumeliam pati.* Ils revendiqueront donc vaillamment les droits et la liberté de l'Eglise, mais sans offenser personne. Bien plus, soucieux de garder la charité, comme le doivent surtout des ministres de Jésus-Christ, ils répondront à l'iniquité par la justice, aux outrages par la douceur et aux mauvais traitements par des bienfaits. »

Au peuple chrétien :

« C'est de toute votre âme, vous le sentez bien, qu'il vous faut défendre cette foi. Mais ne vous y méprenez pas : travail et efforts seraient inutiles, si vous tentiez de repousser les assauts qu'on vous livrera, sans être fortement unis. Abdiquez donc tous les germes de désunion s'il en existait parmi vous. Et faites le nécessaire pour que, dans la pensée comme dans l'action, votre union soit aussi forte qu'elle doit l'être parmi des hommes qui combattent pour la même cause, surtout quand cette cause est de celles au triomphe de qui chacun doit volontiers sacrifier quelque chose de ses propres opinions. — Si vous voulez, dans la limite de vos forces et comme c'est votre devoir impérieux, sauver la religion de vos ancêtres des dangers qu'elle court, il est de toute nécessité que vous déployiez, dans une large mesure, vaillance et générosité. Cette générosité, vous l'aurez, Nous en sommes sûr ; et en vous montrant ainsi charitables vis-à-vis de ses ministres, vous inclinerez Dieu à se montrer de plus en plus charitable vis-à-vis de vous.

« Quant à la défense de la religion, si vous voulez l'entreprendre d'une manière digne d'elle, la poursuivre sans écarts et avec efficacité, deux choses importent avant tout : vous devez d'abord vous modeler si fidèlement sur les préceptes de la loi chrétienne que vos actes et votre vie tout entière honorent la foi dont vous faites profession ; — vous devez ensuite demeurer très étroitement unis avec ceux à qui il appartient en propre de veiller ici-bas sur la religion, avec vos prêtres, avec vos évêques, et surtout avec ce Siège apostolique, qui est le pivot de la foi catholique et de tout ce qu'on peut faire en son nom. Ainsi armés pour la lutte, marchez sans crainte à la défense de l'Eglise ; mais ayez bien soin que votre confiance se fonde tout entière sur le Dieu dont vous soutiendrez la cause, et, pour qu'il vous secourre, implorez-le, sans vous lasser. »

Nouveaux évêques.

Entre les nouveaux évêques, que leur vaillance dans la défense de la cause catholique a désignés au choix du Souverain Pontife, nous nous plaisons à saluer avec une particulière sympathie Mgr Gibier, évêque de Versailles, qui avait si aimablement accepté de patronner notre *Revue*, et qui, depuis dix-huit ans, faisait à Saint-Paterne d'Orléans, par la parole et par les œuvres, une Apologétique si fruc-

tueuse, — ainsi que Mgr Gouraud, évêque de Vannes, qui venait de nous accorder son nom pour notre comité de patronage, et dont les *Notions d'Apologétique chrétienne* (Paris, Belin) sont si justement appréciées dans tous nos collèges catholiques.

Opportunité de l'Apologétique.

L'Apologétique a ses adversaires. Ils sont quelques-uns qui n'adoptent point ce mode d'enseignement religieux qui consiste à défendre la foi contre les objections; ils ne voudraient que la sereine exposition de la foi catholique. Mais l'histoire ne leur donne point raison. L'Apologétique est née dès les premiers siècles de l'Eglise, et les meilleurs travaux de nos grands écrivains religieux sont des apologies. Saint Justin, Tertullien, Origène... sont des apologistes. Saint Augustin, dans son beau livre de la *Cité de Dieu*, a un dessein tout apologétique. Qui, plus que saint Thomas, a eu le constant souci de répondre aux adversaires? Il n'est pas une de nos théologies qui ne donne une large place aux objections. Dans l'œuvre de Bossuet, l'Apologétique n'a-t-elle pas la meilleure part? Comme elle serait réduite, si on supprimait ses écrits contre les « libertins », les protestants, les critiques, les faux mystiques! Au XIXe siècle, les livres qui honorent le plus notre littérature religieuse, ceux de Chateaubriand, Lamennais, Lacordaire, Gratry, Freppel, Monsabré, d'Hulst, sont précisément des travaux d'Apologétique.

D'ailleurs, pour ne point faire d'Apologétique, il faudrait renoncer à l'enseignement religieux. Car l'Apologétique consiste nettement en deux choses : 1° exposer les motifs de crédibilité qui doivent déterminer l'homme à l'acte de foi, en lui faisant comprendre comment la raison l'approuve et le commande; 2° dissiper les préjugés et éclaircir les doutes qui, dans cette démarche de la foi, pourraient inquiéter le croyant ou suspendre l'adhésion de l'incroyant. Est-il rien de plus opportun que d'éclairer et de rassurer ainsi les âmes?

Il est vrai, cependant, que, soit pour la méthode, soit pour le fond, il ne faut point abuser de l'Apologétique. Pour la méthode, il sera très sage de procéder par voie d'exposition, de prévenir les objections au lieu de les soulever, de ne mettre en relief que celles qu'on ne peut éviter : il en résultera plus de calme dans les esprits et plus de facilité dans la foi. Pour le fond, il ne faut pas s'attarder aux préliminaires de la religion, qui sont l'objet de l'Apologétique, mais aborder résolument le fond même de la religion (dogme, morale, culte), qui possède en lui-même un grand pouvoir d'action sur les âmes. C'est en ce sens qu'il faut entendre le vœu plusieurs fois formulé dans les Congrès de Jeunes, en 1896 et 1897, que, dans les collèges, on fasse moins d'Apologétique et plus d'enseignement religieux normal.

Attitude à garder en face des objections.

Nos jeunes gens ne sont pas plutôt sortis de nos collèges ou de nos patronages, que, sur leur chemin, ils rencontrent l'objection religieuse; car, désormais, elle est partout, dans la famille, à l'ate-

lier, au restaurant, au cours, jusque dans les jeux. Beaucoup d'entre eux se laissent démonter, prennent peur, rougissent, se réfugient dans un silence pénible, ou tout au plus balbutient quelques mots hésitants et embarrassés. Cette attitude des faibles est très dommageable à la cause qu'ils représentent, très dommageable aussi à leurs convictions qui se disloquent par ce manque même de contenance : car l'ennemi, triomphant grâce à leur timidité, pénètre bruyamment dans la place qu'ils ont mal défendue.

A ces jeunes gens nous avons à donner de la fermeté, de la hardiesse, de la réplique. Nous y réussirons, à condition de les persuader que les objections ne sont point nouvelles, qu'on y a depuis longtemps répondu, qu'ils peuvent très bien les démolir eux-mêmes victorieusement, pourvu qu'ils les abordent avec une pleine assurance de leurs moyens.

Les objections, en effet, sont si peu nouvelles qu'elles n'ont point de quoi surprendre. Tout au plus varient-elles dans la forme de leur énoncé, et encore rarement. Le nombre en est même si restreint qu'on en a vite fait le tour. Au sujet du Dogme : Point de Dieu, puisqu'on ne l'a jamais vu ; point d'enfer, puisque Dieu est trop bon pour condamner les hommes au feu; point d'autre vie, puisque personne n'en est revenu pour nous en donner des nouvelles; l'homme n'a rien de plus que les bêtes, il est descendu du singe, et il finira comme les animaux. — Au sujet de la Morale : il faut que jeunesse se passe; la vertu est ridicule, nuisible, d'ailleurs impossible. — Au sujet de l'Eglise : elle est intolérante, comme cela paraît dans l'Inquisition, le Syllabus, l'affaire de Galilée, la Saint-Barthélemy; les prêtres ne valent pas mieux que les autres, ce sont des hommes d'argent. — Tel est bien le cercle étroit dans lequel tournent toutes les objections populaires. Il est donc aisé de n'être pas surpris.

A toutes ces objections on a cent fois répondu. Si tant d'hommes instruits et sincères continuent de vivre dans la religion, ce n'est pas qu'ils ignorent ces difficultés, mais c'est qu'elles n'ont à leurs yeux ni importance ni fondement. Nos réponses n'ont donc pas seulement une valeur spéculative dans nos livres, mais aussi une valeur pratique dans les âmes.

Ces réponses, il est facile aux jeunes gens de les apprendre, de les noter par écrit, pour les tenir sous une forme plus précise. Sur chaque objection, il y a le mot qui porte, la distinction qui fait la lumière : c'est cela qu'il faut avoir, pour le servir à propos. En général les faiseurs d'objections sont plus audacieux que forts, ils ont plus d'assurance que de science. Très souvent, les faits qu'ils allèguent sont mensongers, les doctrines qu'ils attaquent comme ridicules ne sont que des travestissements de celles de l'Eglise. Avec du sang-froid, un peu de science religieuse, de la fermeté dans la riposte, un jeune catholique aura aisément le dessus dans la discussion : il précisera la question, il redressera les faits, il exposera nettement ce qu'enseigne l'Eglise, et il aura la joie de constater qu'une parole éclairée et sûre d'elle-même conquiert toujours les

indécis et souvent gagne les opposants eux-mêmes. La *Revue* compte bien donner des armes à tous ces jeunes chrétiens dont les circonstances font des apologistes militants.

« *Les Conflits de la Science et de la Bible.* »

On nous demande ce que nous pensons de ce livre, qui vient de paraître chez Nourry sous la signature de l'abbé E. Lefranc. C'est une histoire des idées émises, principalement par les catholiques, à propos des conflits de la Science et de la Bible (Cosmogonie, Création, Evolution, Origine de l'Homme, Antiquité de l'Homme, Homme primitif, Déluge...). L'auteur ne s'y propose pas de traiter lui-même ces questions; mais il met le lecteur au courant de tous les essais tentés pour éclaircir ces grands problèmes et supprimer les conflits. Sa documentation est très complète, très précise. L'ouvrage rappelle tout à fait la manière de M. Houtin dans la *Question biblique* et dans l'*Américanisme*. L'auteur y garde un ton habituellement réservé, mais il incline visiblement vers les solutions larges. Voici la phrase qui nous paraît le mieux caractériser son attitude (p. 23) : « Que l'on proscrive, si l'on veut, l'*erreur biblique* engageant la responsabilité divine, mais que l'on accorde droit de cité à l'*erreur dans la Bible* provenant des idées personnelles des écrivains et ne tombant pas formellement sous l'influence de l'inspiration. » Cette formule aura peine à trouver droit de cité. Nous ne pensons pas que ce livre soit destiné aux fidèles ; par les très nombreux renseignements qu'il contient, c'est aux apologistes et aux professeurs d'Ecriture Sainte qu'il rendra service.

Preuves de la Révélation.

Un de nos abonnés nous prie de rappeler ici les preuves de la Révélation. Bien qu'on les trouve dans tous les cours classiques de théologie, nous les mentionnerons, pour mémoire, en les classant suivant leur ordre d'importance. — 1° L'histoire des religions nous apprend que tous les peuples ont cru à des relations surnaturelles entre Dieu et l'humanité; les chrétiens, qui comprennent les races les plus cultivées et les plus exigeantes en fait d'arguments, y ont cru plus nettement que les autres. Cette persuasion, chez tous les peuples, que Dieu a parlé aux hommes, nous fait regarder comme possible et déjà même comme probable la Révélation. — 2° La parfaite convenance des aspirations du cœur de l'homme et des grâces du christianisme, la juste adaptation de l'appel et de la réponse, invite à croire que Celui qui a créé les besoins du cœur humain est aussi Celui qui a préparé le moyen de les satisfaire. Si le christianisme y répond si merveilleusement, tandis que les autres religions y répondent si mal, c'est que le christianisme n'est pas, comme les autres religions, une création humaine, mais le fruit d'une Révélation divine. — 3° La transcendance du christianisme est une autre marque de son origine divine. Il contient tant de lumières, une si

pure morale, une si grande force sociale, il ouvre un si haut idéal de perfection, qu'il a dû être apporté aux hommes par le don ineffable d'une Révélation (Cf. de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, Paris, Putois-Cretté, 1889). — 4° Cependant les trois points qui précèdent sont moins une démonstration de la Révélation, que des moyens de préparer les âmes à en bien accueillir la preuve. La preuve doit être, sur l'objet qui se présente comme révélé, une empreinte qui manifestement ne puisse appartenir qu'à Dieu : c'est le miracle, soit de l'ordre physique, soit de l'ordre intellectuel, soit de l'ordre moral.

Le parti-pris dans l'histoire.

On nous reproche souvent de manquer de liberté d'esprit dans l'appréciation des faits historiques, sous prétexte que nous sommes des croyants. Il faut, nous dit-on, être « laïque », bien libéré de tout assujettissement dogmatique, pour étudier l'histoire avec sérénité et la raconter en esprit de justice. Avec quelle impartialité un vrai « laïque » n'écrira-t-il donc pas l'histoire religieuse? M. Gabriel Compayré, « laïque » très connu, vient de nous en donner un exemple dans son *Charles Démia*, composé pour la galerie de portraits des « grands éducateurs ». Rien de plus religieux, de plus apostolique, que ce sympathique Charles Démia (1637-1690). Prêtre catholique, zélé pour l'instruction des enfants pauvres, il crée des écoles gratuites à Lyon et dans tout le sud-est, écrit aux échevins de Lyon ses fameuses *Remontrances* (1666) sur l'abandon des indigents livrés au vice et à l'ignorance, sacrifie son patrimoine pour entretenir les écoles, fonde des sociétés d'instituteurs et d'institutrices, les dirige dans leur tâche difficile par des avis dont l'ensemble formerait un cours très avisé de pédagogie. Il est manifeste que Démia tient de sa foi ce zèle apostolique, qu'il a pris l'amour des écoles charitables à Saint-Sulpice dans cette association de prières que Bourdoise y avait fondée, en 1649, sous le patronage de saint Joseph, en vue d'obtenir des maîtres chrétiens pour l'enfance pauvre. Toute sa vie témoigne que Démia tire de son catholicisme ardent ses généreuses inspirations. Or l'impression qui se dégage du livre de M. Compayré est que : 1° ce fut malgré son catholicisme, malgré ses « croyances confessionnelles », que Démia fut un si heureux novateur dans l'œuvre des écoles; 2° que les lacunes de son œuvre sont le résultat des étroitesses d'idées où l'enfermait son catholicisme. Ainsi les lecteurs « laïques » apprendront de ce livre qu'il n'a manqué à Charles Démia, pour être un parfait éducateur, que d'être affranchi de toute foi religieuse. Et les catholiques y constatent, une fois de plus, que ce n'est point à devenir « laïque » qu'on s'affranchit du parti-pris en histoire.

Chroniques

Chronique Sociale

Exemples d'Apologétique Vivante

Dans un récent article de cette revue, M. Guibert établissait que « l'Apologétique est moins une science qu'un art, moins une étude qu'un apostolat ». « Le missionnaire, disait-il, qui met une poignée de riz dans la main du païen affamé et qui verse le baume de la consolation et de l'espérance dans un cœur désespéré, touche plus les âmes que par les plus solides raisonnements : c'est *en donnant la sensation du bien qu'il communique le goût du vrai.* » Rien n'est plus exact.

Mais si quelques poignées de riz ou quelques paroles consolatrices ont pareil pouvoir, que dire de l'efficacité apologétique que présente la vie d'un curé entièrement dévoué aux intérêts de ses paroissiens? Une activité sociale qui se dépense généreusement au service de toute une population, n'est-ce point là un argument de nature à toucher les âmes populaires sourdes aux raisonnements le plus logiquement construits ?

A ce point de vue, le volume que l'Action Populaire vient de publier, sous le titre de *Prêtres de France* [1], offre un véritable intérêt. En trois cents et quelques pages, nous avons, racontées par leurs auteurs, les initiatives sociales de cinq ou six chefs de paroisse qui se sont appliqués à organiser pour leurs ouailles une série d'œuvres et d'institutions économiques. Tour à tour, M. l'abbé Bordron nous expose l'« Œuvre d'un curé dans une paroisse révolutionnaire »; M. le chanoine Cetty, l'organisation sociale de sa magnifique paroisse de Mulhouse ; M. l'abbé Gruson, les origines, développements et résultats des jardins ouvriers de Fourmies ; enfin MM. les abbés Mazelin, Boileau et Peters, les institutions qu'ils ont créées et fait prospérer dans leurs paroisses rurales [2].

Nous ne pouvons, en cette Chronique, résumer ces trois cents pages d'une lecture vraiment suggestive, mais, à titre d'exemple,

1. *Prêtres de France. A la ville et aux champs*, publiés par l'Action Populaire (Paris, V. Lecoffre, éditeur, 1905).

2. Ajoutons-y la très intéressante notice de M. l'abbé C. Vallier sur les colonies de vacance qui nous montre nombre de séminaristes employant leurs jours de congé au service des enfants du peuple.

nous voudrions marquer les principales étapes de M. l'abbé Mazelin dans la « voie syndicale». On verra ce qu'un curé de France a su réaliser en six ou sept ans, pour assurer et augmenter le bien-être des braves gens dont il avait reçu charge d'âmes.

***

Donc le 9 mars 1898, M. le curé de Chaumont-sur-Aire, avec une quinzaine de paroissiens, fondait un syndicat agricole.

Le groupement naissant avait à triompher d'une foule de difficultés : les nouveaux syndiqués n'avaient ni capital, ni puissance quelconque. Dès lors, que pouvaient-ils faire ? « Heureusement, déclare M. l'abbé Mazelin, les quelques braves gens, manœuvres pour la plupart, qui s'étaient groupés autour de nous, comprirent de suite et comme d'intuition quel devait être le véritable rôle d'un syndicat. Ils voulurent que le syndicat prît en main tous leurs intérêts, qu'il se mêlât à leur vie de chaque jour et qu'à chacune de leurs meurtrissures, il essayât d'apporter un remède. » Le curé de Chaumont ajoute, laissant voir ses sympathies populaires : « ... Pendant longtemps les syndicats se sont donné comme but de fournir au gros propriétaire des engrais garantis, des reproducteurs de race, des graines sélectionnées. C'était très bien; mais il faut se dire aussi que les gros propriétaires, que les riches fermiers peuvent se défendre, tandis qu'il en est d'autres qui, isolés, ne peuvent guère résister à la crise de l'agriculture : ce sont les petits propriétaires, les manœuvres, les domestiques. Eux surtout qui ne peuvent aller en ville et acheter en gros, sont rançonnés par les nuées d'intermédiaires qui s'abattent sur nos campagnes. Eux surtout, qui n'ont peut-être qu'une vache dans leur étable, ont besoin qu'on s'occupe d'atténuer le désastre parfois irréparable, qui peut résulter de la perte de cette bête. Eux surtout, les humbles travailleurs des champs, voient la maladie et la vieillesse apporter avec elle tout un cortège de misères. Eux surtout sont obligés de vendre leurs produits à des gens toujours tentés d'abuser de leur situation. » Eh bien, c'est à tous ces braves et pauvres paroissiens que l'apostolique pasteur de Chaumont voulait surtout venir en aide par le moyen du syndicat.

Le syndicat devait donc entreprendre tout ce qui, d'une façon ou d'une autre, devait servir à la défense des intérêts communs des petites gens. Et c'est de ce principe que sont sorties toutes les œuvres réalisées par l'association syndicale : coopérative de consommation, caisse contre la mortalité du bétail, caisse de remèdes gratuits, caisse de retraites pour la vieillesse, usage commun d'instruments agricoles, vente en commun des produits, etc.

On débuta par la coopérative de consommation. On proposa à l'épicier de l'endroit de tenir le dépôt, moyennant une remise de 10 p. 100. « Il refusa, et ce fut un bonheur pour nous, déclare M. l'abbé Mazelin, car nous aurions connu toutes les difficultés des syndicats qui ont de tels dépôts, et les avantages n'auraient pas été assez con-

sidérables pour attirer les étrangers, comme le fit notre magasin de vente. Je dirai plus: ce ne fut pas un grand malheur pour l'épicier. Car le commerce est actuellement, du moins pour notre pays, entre les mains des déballeurs de toutes sortes, venus des villes voisines et même de Paris. Ces maisons, par leur art d'emballage et par leurs articles sacrifiés, ont tué le commerce local, et je ne sache pas qu'on doive avoir scrupule d'ouvrir un magasin syndical en face de ces sociétés anonymes qui répartissent notre argent entre des actionnaires ayant peut-être très peu de sympathie pour le paysan. Du reste, notre épicier qui s'occupe autrement, nous en veut si peu, qu'il a demandé à faire partie de notre syndicat. »

La coopérative eut vite du succès : on y vint acheter à peu près tous les articles d'épicerie, ainsi que les produits nécessaires à l'alimentation du bétail. Le chiffre des adhérents progressa rapidement : à la fin de 1898, ils étaient déjà au nombre de 120, aujourd'hui on en compte plus de 500, c'est-à-dire à peu près tout Chaumont.

Dans l'histoire de cette coopérative, il est un chapitre particulièrement piquant, c'est celui consacré à l'achat collectif du vin. « Au début, nous groupions timidement les commandes de quelques syndiqués qui allaient chercher leurs barriques à la gare. Bien vite, on se rendit compte du bénéfice réalisé par ces groupements (environ 15 francs par barrique) et de la garantie que l'on obtenait en s'adressant non pas au commerce, mais directement au propriétaire dont on analyse le vin et qui a tout intérêt à bien servir un client de notre importance. Bien vite, nous ne commandâmes plus que par wagons complets, qui se succédaient de mois en mois. Mais la soif de nos cultivateurs augmentait à vue d'œil : bientôt ce furent des convois entiers qu'ils réclamèrent. Plusieurs fois, il nous arriva d'un coup 120 à 130 barriques : tout un train que la locomotive essoufflée de notre petit chemin de fer à voie étroite avait peine à remorquer. »

Mais cet achat collectif ne pouvait satisfaire les petites bourses impuissantes à verser en une seule fois le prix d'une barrique entière. Or le dévoué curé de Chaumont voulait rendre service à tous. Il y parvint grâce à une organisation dans le détail de laquelle nous ne pouvons entrer en cette chronique. Aussi, chaque année, le syndicat procure-t-il, à très bon compte, aux habitants de la région, près de 2.000 hectolitres de vin, d'excellente et sûre qualité.

Le succès du syndicat et de la coopérative fit sentir aux paroissiens de M. l'abbé Mazelin l'utilité de l'association et, par surcroît, mit en relief le rôle bienfaisant du prêtre dévoué aux intérêts populaires. Pour les braves paysans de là-bas, cela valait bien des sermons éloquents !

Peu à peu prirent naissance plusieurs autres œuvres économiques.

Ce fut d'abord une caisse d'assurance contre la mortalité du bétail qui permit au paysan de ne pas être irrémédiablement ruiné par la perte de sa vache — souvent son unique trésor. L'Etat subventionne ces mutualités à leur naissance et leur vient en aide lors-

qu'elles sont fortement éprouvées. La caisse de Chaumont reçut de l'Etat, à ses débuts, une subvention de 600 francs; elle a éprouvé un sinistre, mais cela n'a pas retardé sa marche, car elle assure maintenant les deux tiers du bétail de la commune.

Après l'assurance du bétail, l'assurance des hommes : à la campagne, il faut souvent faire passer les animaux avant les chrétiens. A Chaumont, on créa une caisse de retraite pour la vieillesse qui d'abord recruta peu d'adhérents, le paysan ne sentait guère l'utilité de cette institution. Toutefois il s'habitua à l'idée et aujourd'hui la caisse compte près d'une centaine d'adhérents, et son capital s'élève à plusieurs milliers de francs. Mais ces quelques billets de mille ne constituent pas l'unique fortune de la caisse de retraite, car celle-ci possède une forêt, — une forêt mutualiste. M. l'abbé Mazelin conçut, en effet, une idée originale dont la réalisation — généralisée — pourrait avoir pour notre pays d'importantes conséquences. On en jugera par les lignes suivantes de M. le curé de Chaumont : « Un jour, écrit-il, l'œuvre des retraites, qui est une œuvre de longue haleine, une œuvre qui ne donnera ses fruits que dans vingt, trente, quarante ans, me fit penser à une autre œuvre, lente aussi, l'œuvre du reboisement. Et tout naturellement, je fus amené à me demander si ces deux œuvres ne pourraient pas se prêter un mutuel concours. Dans mes rêves, je voyais notre caisse de retraite planter chaque année un ou plusieurs hectares de sapins; je la voyais dans trente ans à la tête d'une petite forêt valant au minimum 2.000 francs l'hectare; je voyais nos jeunes mutualistes d'aujourd'hui assister à l'exploitation de cette forêt : sur notre pays de frontière, je voyais nos coteaux dénudés se couvrir de bouquets de bois et contribuer à la défense nationale. Ce n'était pas un mauvais rêve ! Aussi j'en fis part à nos adhérents, en priant ceux qui étaient affligés de médiocres terrains de culture de les mettre à la disposition de notre caisse de retraite. Les offres de terrain affluèrent. Pour commencer, nous achetâmes, avec la petite réserve que nous laissent nos prélèvements syndicaux, un lot de 117 ares très propice aux conifères et nous y plantâmes 11.000 sapins. Et voilà comment je puis dire avec le poète :

Mes arrière-neveux me devront cet ombrage.

Voilà comment nous aurons, avec nos jeunes mutualistes, le plaisir d'aller voir pousser notre forêt, plaisir que je recommande aux directeurs des patronages, quelquefois un peu en peine de distraire leur jeunesse. » Il y a là une idée ingénieuse qui est de nature à attacher les pauvres gens à la propriété collective, — le plus souvent la seule propriété à laquelle ils puissent participer.

Autre institution rapidement et très opportunément organisée à Chaumont-sur-Aire : la caisse de pharmacie gratuite, alimentée par une tombola, dont le tirage est devenu l'occasion d'une grande fête. Les lots sont économiquement constitués par les étrennes envoyées au syndicat par ses divers et très nombreux fournisseurs. Avec le

bénéfice, « on achète en gros, et par conséquent à bon marché, les remèdes les plus usuels et les plus urgents que l'on distribue gratuitement à tous ceux qui en ont besoin ». On ne se contente pas de distribuer ainsi les médicaments, on accorde aussi une indemnité d'un franc par journée de maladie.

Le syndicat et la coopérative, avec leurs annexes, ont déjà rendu les plus grands services à la population de Chaumont. C'est ainsi, pour nous borner aux achats ayant un caractère purement agricole, que l'on achète, à très bon compte, en moyenne 2 à 250.000 kilogrammes d'engrais chimiques, de qualité vérifiée, et pour une dizaine de mille francs de semences. Sous l'influence du syndicat, la culture de la région a été très sensiblement améliorée; aussi bon nombre de cultivateurs de la localité cherchent-ils maintenant à se faire producteurs de semences. L'association leur en a donné le moyen en mettant à leur disposition, d'abord pour une faible rétribution, ensuite gratuitement, les instruments les plus perfectionnés, semoir, trieur, scarificateurs, etc. [1].

S'unir pour acheter au meilleur marché possible, des marchandises dont on contrôle la qualité, c'est là un des buts essentiels des syndicats agricoles, un de ceux qui est généralement et assez facilement atteint. L'exemple de Chaumont ne sort donc point de l'ordinaire. Mais les exemples d'organisation collective pour la vente des produits agricoles sont beaucoup plus rares. A Chaumont, cette vente a été organisée par M. l'abbé Mazelin, toujours en quête de services à rendre à ses paroissiens. « Nous sommes entrés, dit-il, dans cette voie, timidement encore, mais enfin nous en franchissons une nouvelle étape chaque année, et nous ne désespérons pas d'arriver à la vente en commun de tous nos produits. Voici que nous vendons la laine de tous les troupeaux de notre région, et cette vente est déjà si bien passée dans les habitudes, qu'elle se fait tout naturellement et sans difficulté. Croyez-vous, demande le curé de Chaumont, que sur les 100.000 francs de laines que nous avons vendues, nous n'avons pas fait réaliser à nos adhérents de beaux bénéfices ? La vente des laines amena la vente directe de notre bétail. Les ramasseurs de laine de la contrée étaient pour la plupart marchands de bestiaux. Ils voulurent châtier de leur témérité nos villageois dont ils mirent le bétail en interdit : « Vendez vos bêtes à « votre marchand de laine », disaient-ils. C'était un coup savant; mais le besoin rend ingénieux. J'eus l'idée de prévenir la commission de la Boucherie militaire de Verdun à qui il faut quinze têtes par jour. La commission, enchantée de n'avoir pas à courir partout, fixa un jour pour se rendre à Chaumont; j'avisai les cultivateurs qui furent exacts au rendez-vous. C'est ainsi qu'une foire pittoresque est improvisée de temps en temps par un curé. » Le syndicat de Chaumont, grâce toujours à l'activité ingénieuse du pasteur de la

1. En quelques années, le syndicat est arrivé à posséder pour plusieurs milliers de francs de machines agricoles.



paroisse, est parvenu aussi à organiser la vente directe et en commun du blé à l'administration militaire, faisant réaliser un bénéfice sensible sur les 4 à 5.000 quintaux ainsi vendus.

Il ne suffisait pas à M. l'abbé Mazelin d'avoir permis à ses paroissiens de faire leurs achats à meilleur prix et de vendre leurs récoltes à très bon compte, il rêvait de transformer les plus pauvres de ses cultivateurs en petits propriétaires, possédant au moins la maisonnette qui abriterait leur famille.

La chose lui parut possible, grâce à la loi sur les habitations à bon marché. « ... L'occasion, dit-il, s'est récemment présentée pour moi de parler des avantages de cette loi à deux pères de famille qui, de par leur propriétaire, allaient se trouver sans abri. Il fallait voir leur joie quand je leur disais qu'en payant une annuité pendant dix, quinze, vingt ans, ils deviendraient propriétaires et que si, par malheur, ils venaient à mourir avant la fin des annuités, la maison appartiendrait quand même à leur veuve ou à leurs enfants, grâce à la petite surprime qu'ils auraient versée. Pendant cinq ans, leur disais-je, vous ne payerez pas de contributions. Quand vous mourrez, votre maison ne sera pas licitée si vous laissez des enfants mineurs. Soit votre veuve, soit un de vos enfants, peut demander l'indivision, et cela sans qu'il en coûte aucun frais, puisque tout se réglera devant le juge de paix. Nos deux ouvriers ont acheté leur maison, et j'espère bien que leur exemple sera suivi. »

Actuellement, le curé de Chaumont songe à utiliser la loi de 1898 sur les mutualités, pour organiser une caisse dotale. Il a en tête d'autres projets qui visent tous au bien-être de ses paroissiens.

Le syndicat qui groupe aujourd'hui plus de 600 hommes, et les nombreuses institutions annexes ont progressivement opéré le relèvement matériel et moral des paysans de la région. A l'appui de cette affirmation, M. l'abbé Mazelin cite la plainte caractéristique de l'huissier du canton : « Il y a quelques années, disait celui-ci à un « ami, Chaumont était ma meilleure pratique ; maintenant, c'est ma « plus mauvaise. Depuis ce satané syndicat, plus rien à faire ! » Non, plus rien à faire pour l'huissier, parce que, au syndicat, tout se paye comptant, et parce qu'on ne ramasse plus de comptes chez l'épicier, le marchand de vin, etc. Plus rien à faire, parce que les gens sont habitués à l'économie et à l'épargne, et que payant comptant au syndicat, ils se sont habitués à payer comptant à la boulangerie, à la boucherie. Plus rien à faire parce qu'on ne va pas dépenser son argent au cabaret, sachant que le lendemain on n'aura pas de marchandise au syndicat si on ne paye pas... Pour Chaumont en particulier, le syndicat est devenu une source de prospérité. Nos voituriers nous ramènent chaque année de la gare un tonnage de 700.000 kilogrammes, ce qui leur fait gagner environ 2.000 francs. Nos débitants qui nous regardaient de travers au commencement, voient leur commerce fort bien achalandé, surtout lorsque les étrangers arrivent pour la réception des laines, pour la vente du bétail, pour

l'achat des graines de semence, etc. Chaumont, qui était autrefois un pays perdu, est devenu un petit centre. » Afin de faciliter les communications, le syndicat a récemment voté une subvention de 2.500 francs pour le chemin de fer de La Vaux-Marie à Pierrefitte.

Enfin, toutes ces œuvres et institutions économiques ont une maison commune, la *Maison du Peuple*[1], où l'on organise des réunions et des conférences agricoles, où l'on a établi le magasin coopératif et le cellier, où l'on a installé une remise pour les machines et les instruments appartenant à la collectivité. Ce sont là les premiers éléments d'un patrimoine syndical qui, lentement, va s'accroître, et permettra à l'association de surmonter les heures de crise.

Voilà comment un prêtre a su transformer une région en développant le bien-être de ses habitants. Il nous a semblé qu'il y avait là *une belle leçon d'apologétique vivante*. Or, nous tenons à le dire, l'exemple de M. l'abbé Mazelin est loin d'être unique : chaque jour voit augmenter le nombre des curés qui organisent, au profit de leurs paroissiens, d'utiles et florissantes institutions économiques. Ne pouvant dresser la liste de tous ces pasteurs dévoués, nous avons tenu, du moins, à retracer l'œuvre de l'un d'entre eux.

MAX TURMANN.

Revue des Revues

ANNALES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE. — Février 1906. — F. MALLET : *Les controverses sur la méthode apologétique du cardinal Dechamps*. On donne un résumé des principales objections soulevées par la méthode apologétique du cardinal Dechamps (Cf. les *Annales* d'octobre et de novembre 1905, où cette méthode est exposée) ; et on montre comment elles sont semblables, identiques même, pour le fond, sinon pour le ton, à celles qui, depuis bientôt dix ans, se renouvellent parmi nous. — L. LABERTHONNIÈRE : *Le dogme de la rédemption et l'histoire*. Eloge du beau livre de M. Rivière (Cf. notre *Revue*, p. 326-330), à propos duquel M. Laberthonnière expose quel est, à son point de vue, le rôle des études de théologie historique. « En conséquence il ne suffit pas de chercher dans l'histoire comment au sujet des dogmes telle ou telle théorie s'est élaborée, jusqu'à un moment pris comme terme d'aboutissement. Mais, ce qui est nécessaire surtout, et le reste n'a de sens et de va-

1. « Grâce à la cotisation syndicale qui est de 2 francs, écrit M. l'abbé Mazelin, grâce au prélèvement de 1 p. 100 sur toutes nos opérations, qui se sont montées cette année à 150.000 francs, grâce au désintéressement des administrateurs qui laissent s'accumuler toutes ces ressources sans en rien réclamer pour leurs peines, nous avons payé cette *Maison du Peuple*. »



leur que par là, c'est de reprendre pour notre compte un travail analogue d'élaboration. Et ce qu'il faut demander à l'histoire, ce n'est pas de nous fournir des théories toutes faites que nous n'aurions qu'à recevoir, c'est, au contraire, de nous aider à dépasser, en les complétant, en les précisant, en les épurant, les théories mêmes qu'elle nous fournit. Il résulte de là, que la participation intellectuelle à la vérité est chose qui se modifie sans cesse en chacun de nous et en chaque génération. Et si l'histoire nous apprend quelque chose, assurément c'est bien cela. Par suite elle nous met nettement en demeure de concevoir la vérité autrement que comme une immobilité. Et quand on ne veut pas s'y résigner, et qu'on lui demande néanmoins ses enseignements, on démolit d'une main ce que de l'autre on s'efforce de soutenir. » Plus loin, l'auteur élargit encore son point de vue et écrit : « Il est vrai que, parce que l'objet de l'histoire ici, ce sont les dogmes de la religion, on peut craindre, en employant le mot *histoire des dogmes*, de faire supposer que, pour qui les étudie historiquement, ils perdent leur caractère de vérités absolues et éternelles pour retomber au rang de conceptions toutes relatives et contingentes. Et nous savons bien, en effet, que c'est à cette conclusion sceptique qu'une certaine critique prétend aboutir. Constatant d'une part la variété et la mobilité dans la manière dont on a conçu les dogmes et dans les théories qui en ont été faites, s'appuyant d'autre part sur ce principe — emprunté, du reste, et il est bon de le remarquer, au dogmatisme statique — que l'éternel et l'absolu ne sauraient avoir d'histoire, elle ne voit plus là comme partout ailleurs qu'un phénoménisme inconsistant. Mais elle a beau être renseignée : ses vues sont courtes. Toutefois, pour rejeter sa conclusion, la question se pose de savoir ce qu'il faut lui contester. Est-ce la variété et la mobilité qu'elle constate par l'histoire ou est-ce le principe sur lequel elle s'appuie? Nous pensons nettement que c'est le principe et que lui contester le reste, c'est peine perdue. Ce qu'il faut maintenir contre elle, c'est que l'absolu et l'éternel, sans cesser d'être éternel et absolu, peut avoir une histoire, et qu'en fait il n'est participable pour nous que parce qu'il a une histoire et parce qu'il s'humanise. Toute notre vie n'a de sens que par là. »

ÉTUDES. — 20 février 1906. — LUCIEN ROURE : *Le problème religieux* (1er article). En dépit du préjugé positiviste qui règne encore dans les milieux de mentalité inférieure, le problème religieux se pose toujours avec autant d'intérêt et d'acuité que jamais.

L'auteur en prend comme symptôme deux livres récents et tous deux remarquables, dont nous aurons bientôt et longuement à parler : *La vraie religion selon Pascal* de Sully Prudhomme et l'*Expérience religieuse* de Williams James. Avec eux on passe en revue les différentes formes sous lesquelles le problème religieux nous sollicite ; frisson de l'infini né en nous de la contemplation des espaces et du monde matériel, sentiment douloureusement senti des heurts et des contradictions intimes de notre nature qui nous révèle notre faiblesse

et notre contingence, conscience aussi du beau moral et de la valeur de notre vie, souffrance enfin résultant d'une disproportion perçue entre nos aspirations et le milieu terrestre.

Il est intéressant de voir ces sollicitations du problème religieux, analysées et reconnues à la fois par la délicatesse affinée et sensible d'un esprit subtil comme celui de M. Sully Prudhomme, et par le viril et clair bon sens du philosophe américain. « Ainsi, même l'homme moderne est de toutes parts investi du divin. Il redit en ces anxieuses recherches ce que chantait dans son lyrisme le poète d'un psaume biblique : Où irai-je Seigneur, où je ne rencontre pas votre esprit ? où votre force ne me suive ? »

— VICTOR DELAPORTE : *Paul Verlaine et ses poésies chrétiennes*,

LA QUINZAINE. — 16 février. — R. SALEILLES : *Il santo* (2ᵉ article). Analyse les principaux discours qui constituent toute la substance philosophique et religieuse du célèbre roman de Fogazzaro, et en profite pour faire des réflexions personnelles intéressantes sur les malentendus qui empêchent certains esprits d'arriver à la foi. Il insiste en particulier sur cette objection courante de la contradiction qui existe parfois entre la vie des chrétiens et leurs croyances. — JEAN LIONNET : *Chronique littéraire*. Deux élèves de Huysmans : Armand Praviel et Henri d'Hennezel.

REVUE AUGUSTINIENNE. — 15 février 1906. — PHILIBERT MARTAIN : *L'espérance messianique à Rome ;* montre comment le texte de Tacite (*Histoires*, l. V, ch. XIII) sur la croyance qui avait cours alors « que des hommes partis de Judée parviendraient au pouvoir », attribue cette opinion non à des Occidentaux, mais à des Orientaux, et s'inspire directemeut du livre VIᵉ de la *Guerre juive* de Flavius Josèphe. — AUGUSTE ALVÉRY : *Le sort final des païens*. Les molinistes et les thomistes assurent communément, et avec eux l'ensemble des auteurs, qu'à l'homme de bonne volonté qui fait tout ce qui dépend de lui, Dieu ne refuse pas la grâce définitive de la justification. — A. U. : *La présence réelle et la transsubstantiation*. Réfutation de la théorie proposée jadis par M. Koch (*Annales de Philosophie*, 1903, 1904, 1905), qui tendait à voir dans l'union du Christ avec les saintes espèces une simple union morale, fondée sur une volonté, une délégation du Christ. Cette théorie est absolument contraire aux textes des conciles.

REVUE CATHOLIQUE DES ÉGLISES. — Janvier 1906. — On trouvera dans ce numéro plusieurs articles sur la Séparation. Leurs auteurs, tout en ne dissimulant pas les dangers de la crise actuelle, se montrent confiants dans l'avenir de l'Eglise de France et dans sa réorganisation : « Nous serons des missionnaires avant tout. La mission est la forme que les circonstances de plus en plus imposent : quelques prêtres séculiers vivant ensemble d'une vie quasi monastique, dans un gros village, dans la banlieue d'une grande ville, tout le jour dehors, se retrouveraient le soir et puiseraient dans la vie

commune une vigueur nouvelle pour le lendemain. Ainsi seraient conciliés les exigences de l'œuvre qui doit être faite sur place, et les besoins de l'ouvrier, qui ne doit pas être isolé » (p. 16).

REVUE DES DEUX MONDES. — 15 février 1906. — Prof. J. Grasset : *Demi-fous et demi-responsables*. Le type du déséquilibré dont Don Quichotte reste l'exemple classique, tend à prendre une place de plus en plus large dans des littératures modernes plus raffinées et plus tourmentées, comme est, par exemple, la littérature slave. Le Dr Grasset établit que le demi-fou existe scientifiquement démontré et caractérisé; que ce demi-fou est souvent fort intelligent et constitue une valeur dont la société aurait tort de se priver, enfin que ce demi-fou n'est ni un irresponsable, ni un responsable normal, mais un demi-responsable à l'égard duquel la société doit prendre des mesures toutes spéciales.

Tout l'article est à lire; mais ce qui est surtout intéressant à notre point de vue, c'est moins la partie où l'on établit, contre un bon sens mondain trop superficiel, qu'il peut y avoir demi-folie et demi-responsabilité — ce que, à défaut de la physiologie cérébrale, l'expérience des âmes a depuis longtemps introduit dans la théologie morale — que le paragraphe où le professeur de Montpellier, avec l'autorité scientifique qui est sienne, critique la théorie qui voudrait confondre folie et raison, responsabilité et déterminisme. Nous citons quelques principes du Dr Grasset, dont la valeur philosophique déborde le sujet même qui est ici traité, car c'est un point important de méthodologie scientifique. « L'entière édification de cette doctrine repose sur le développement de cette idée que je crois fausse et anti-scientifique : l'existence d'un grand nombre d'intermédiaires entre deux êtres ou deux phénomènes prouve l'identité de ces deux êtres ou de ces deux phénomènes. » Ou encore : deux termes d'une série sont identiques, quand on peut les relier l'un et l'autre par une série continue d'autres termes. Ceci est vrai des nombres. Mais entre l'amibe et l'homme on aura beau multiplier les termes de transition, on n'établira pas l'identité. Entre l'amibe et l'homme, il n'y a pas seulement une différence de *quantité* mais une différence de *qualité* qui exclut toute identification. Il en est de même pour les phénomènes nerveux de l'homme. Entre le réflexe élémentaire qui fait sauter la jambe quand on percute au-dessous de la rotule, et le phénomène psychique le plus élevé d'un Shakespeare, d'un Wagner ou d'un V. Hugo composant un chef-d'œuvre, on peut décrire une infinité de termes de transition qui établissent une sorte de sériation continue d'un phénomène à l'autre. Qu'est-ce que cela prouve? Que l'un et l'autre phénomène sont des phénomènes nerveux, comme la série de tout à l'heure prouvait que l'amibe et l'homme sont l'un et l'autre des êtres vivants; mais tout cela ne prouve nullement qu'ils soient des phénomènes ou des animaux identiques et qu'il ne faille pas les étudier à part et séparément l'un de l'autre.

Les phénomènes pathologiques sont de même nature que les phé-

nomènes physiologiques en ce sens qu'ils sont les uns et les autres des manifestations de la vie. Mais la fièvre est un symptôme tout à fait différent de la précipitation du pouls causée par une émotion ; la paralysie est autre chose que la faiblesse momentanée d'un muscle fatigué. Le rêve n'est pas l'hallucination, encore moins le délire. Il peut y avoir des imprécisions et, avec le progrès de nos connaissances, des déplacements de frontières, mais ces frontières existent : il y a des malades et des non-malades. Le génie n'est pas une névrose, la névrose est plutôt la rançon du génie.

REVUE DU CLERGÉ FRANÇAIS. — 15 février 1906. — F. Martin : *Les doctrines du livre d'Hénoch*. Importante contribution à la connaissance de l'état intellectuel et religieux des Juifs à l'époque qui précède d'assez près le Nouveau Testament. Nous en parlerons dans la chronique biblique. — E. Bourgine : *L'Evangile et les problèmes sociaux*. On a prétendu que l'Evangile ne pouvait fournir aucune lumière aux problèmes sociaux, n'étant qu'un manuel d'ascèse, s'adressant à l'homme purifié, au saint. L'auteur montre bien comment l'Evangile, en changeant l'homme, donne le grand secret des transformations sociales, puisque le problème moral est à la base même du problème social.

LE CORRESPONDANT. — 25 février 1906. — Alfred Baudrillart : *Le Cardinal Perraud*. « ...Derrière cette froideur et cette intransigeance extérieures, on avait su découvrir, non pas seulement une intelligence très haute malgré ses lacunes, mais ce qui touche davantage, je veux dire la plus admirable fidélité à l'égard des principes et à l'égard des hommes, une dignité de caractère que rien n'avait pu faire plier, une vertu toujours égale à elle-même, une générosité susceptible de comprendre toutes les souffrances et soucieuse de les soulager, cette flamme intérieure, enfin, qui couvait sous l'enveloppe de glace et se manifestait par une bonté efficace, par l'indestructible durée des amitiés, par la ferveur dans la prière, par l'intensité de la vie spirituelle, par un ardent amour de la justice et de la vérité, par ce quelque chose d'indéfinissable pour la plupart des hommes, mais qu'ils sentent cependant et que la langue chrétienne appelle la sainteté ». — P. Thureau Dangin : *La Renaissance Catholique en Angleterre au XIXe siècle*. IV. *Les deux Cardinaux* (Manning et Newman). « Dans une note écrite pour lui seul... Manning se plaint que les catholiques n'aient pas fait... tout ce qu'ils auraient dû. Il constate que toutes les grandes œuvres de charité, entreprises en Angleterre — campagne antiesclavagiste, ligues de tempérance, protection des enfants, des jeunes filles, des employés de boutique, des ouvriers de chemin de fer, des animaux, etc., — ont été commencées en dehors de l'Eglise, qu'on y voit partout des anglicans, des dissidents, et presque pas de catholiques. » — L. de Lanzac de Laborie : *Michelet intime*. « Comment le fanatisme anticatholique en dominant les facultés du grand écrivain, a supprimé le seul frein qui pût contenir chez lui, les écarts de l'imagination et le tumulte des passions, c'est ce que je me propose de montrer. »

Bibliographie

LIVRES NOUVEAUX INTÉRESSANT L'APOLOGÉTIQUE

ARBOIS DE JUBAINVILLE (D'). — *Les Druides et les dieux celtiques à forme d'animaux*. In-16, VIII-203 p. Paris, Champion, 1906.

BINET-SANGLÉ. — *Les Prophètes juifs* (Etude de psychologie morbide). *Des Origines à Elie*. In-18, 332 p. Paris, Dujarric, 1905. Prix : 3 fr. 50.

CALMES (R. P.). — *Evangile selon saint Jean*. Introduction. Traduction et commentaire. Edition abrégée. In-12. Paris, Lecoffre, 1906. Prix : 2 fr. 50.

CATÉCHISME SANS MAITRE (le). — Explication littérale du mot à mot du catéchisme par un catéchiste. Le catéchisme. Le patronage. La famille. In-18, VII-432 p. Paris, Librairie des catéchismes.

DUJARDIN (Ed.). — *La Source du fleuve chrétien*. Histoire critique du judaïsme ancien et du christianisme primitif. T. I, *Le Judaïsme : Histoire du peuple juif depuis les origines jusqu'à saint Paul*. In-18. Paris, *Mercure de France*, 1906. Prix : 3 fr. 50.

EYMIEU (Antonin). — *Le gouvernement de soi-même*. Essai de psychologie pratique. In-16. Paris, Perrin, 1906. Prix : 3 fr. 50.

FOUCAULT. — *Le Rêve*. Recherches et observations. In-8°. Paris, Alcan, 1906. Prix : 5 fr.

GEBHART (E.). — *L'Italie mystique*. Histoire de la Renaissance religieuse au moyen âge. 4e édition. In-16. Paris, Hachette, 1904. Prix : 3 fr. 50.

JAMES (William). — *L'Expérience religieuse*. Traduit de l'anglais par Franck-Abauzit. Préface de E. Boutroux. In-8°. Paris, Alcan, 1906. Prix : 10 fr.

LALLEMAND (L.). — *Histoire de la charité*. T. III, *Le Moyen Age* (du Xe au XVIe siècle). In-8°. Paris, Picard, 1906. Prix : 7 fr. 50.

LESÊTRE (H.). — *La Paroisse*. In-12, 263 p. Paris, Lecoffre, 1906. Prix : 2 fr.

MONCEAUX (Paul). — *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne, depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*. T. III, *Le IVe siècle : D'Arnobe à Victorin*. In-8°. Paris, Leroux, 1906. Prix : 10 fr.

REINACH (S.), — *Cultes, mythes et religions*. T. II. In-8°, 30 gravures. Paris, Leroux, 1906. Prix : 7 fr. 50.

SALOMON (Michel). — *L'Esprit du temps*. La philosophie, la littérature, l'art, l'opinion et les mœurs. In-16. Paris, Perrin, 1906. Prix : 3 fr. 50.

SOREL (G.). — *Le Système historique de Renan*. Introduction. In-8°, 91 p. Paris, Jacques, 1905. Prix : 2 fr.

VIEILLARD-LACHARME. — *L'Œuvre messianique de Jésus-Christ*. Conférences prêchées à Saint-Jacques du Haut-Pas. In-12. Paris, Lecoffre, 1906. Prix : 2 fr. 50.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

Paris. — Imprimerie F. Levé, rue Cassette, 17.

REVUE PRATIQUE

D'APOLOGÉTIQUE

Apologétique

La propagation du Christianisme dans les trois premiers siècles

D'après les conclusions de M. Harnack.

Parmi ces grands faits qui servent d'arguments à l'Apologétique traditionnelle, un des plus saillants comme aussi des plus exploités a toujours été la propagation du Christianisme dans l'Empire romain. Déjà les Apologistes, au plus fort de la lutte, ne manquaient pas d'étaler le nombre des fidèles aux yeux du pouvoir persécuteur comme un signe de force et un gage de victoire; on se souvient notamment de la fière hyperbole de Tertullien : « Nous ne sommes que d'hier et nous remplissons tout. » Plus encore les Pères du IVe et du Ve siècle, témoins de l'invraisemblable triomphe de l'Eglise sur toutes les forces coalisées contre elle, se plurent à voir dans ce fait l'intervention de la Providence et à le donner comme une preuve manifeste de leur foi. « Quand je considère quels furent leurs moyens et leurs résultats, s'écrie Eusèbe en parlant des Apôtres, combien de milliers d'âmes ont accepté leur parole, combien d'églises groupant des myriades de fidèles ont été fondées par des hommes aussi

ignorants et rustiques — et ils n'ont pas établi ces églises dans des localités obscures ou inconnues, mais dans les plus grandes villes, à Rome même, la capitale de l'Empire, à Alexandrie, à Antioche, dans toute l'Egypte, en Libye, en Europe, en Asie, dans tous les villages et chez toutes les nations — je suis amené à en rechercher la cause et à reconnaître qu'ils ne pouvaient aborder une pareille entreprise que par une puissance divine qui dépasse celle de l'homme et par une assistance de Celui qui leur disait : « Allez et enseignez tous les peuples en mon nom[1]. » Saint Jean Chrysostome, désireux de fournir à ses fidèles une de ces preuves aussi fortes que simples, que l'homme du peuple lui-même puisse saisir sans grand raisonnement, n'en trouve pas de meilleure, après l'accomplissement des prophéties, que le fait de la conversion du monde ; et c'est à la décrire avec toute l'ampleur de sa majestueuse et chaude éloquence qu'il consacre la majeure partie de son traité *Que le Christ est Dieu*[2]. Enfin on connaît le mot de saint Augustin : « Si l'on croit qu'il n'y a pas eu de miracles, ce seul grand miracle me suffit que le monde se soit converti sans miracles[3]. » Dans le même sens, saint Thomas estime que cette conversion du monde est « plus étonnante que tous les prodiges » et « la preuve certaine des prodiges passés[4] ».

Depuis, tous les apologistes, peut-on dire, en appellent à cette merveilleuse propagation. Au XVIIe siècle, elle a frappé le grand esprit de Pascal et de Bossuet. Au XVIIIe siècle, Bullet l'a exposée avec les seuls témoignages des auteurs juifs et païens pour la rendre irréfutable aux rationalistes de son temps. Plus près de nous, elle a inspiré non seulement des orateurs comme Frayssinous, Lacordaire et le P. Monsabré, mais des historiens comme l'abbé de Broglie ou M. Paul Allard. Il semble, en un mot, que tout homme qui réfléchit, à voir la disproportion entre les moyens employés et les résultats obtenus, ne peut manquer d'y reconnaître un phénomène unique, humainement inexplicable. Aussi bien, et depuis longtemps, la question a pris

1. Eusèbe de Césarée, *Théophanie*, V, 49. — 2. Voir surtout les paragraphes 1, 9-10, 12-14, 17. — 3. Saint Augustin, *Cité de Dieu*, XXII, 5. — 4. Saint Thomas, *Somme contre les Gentils*, I, 6.

place dans nos manuels comme une preuve classique de la divinité du Christianisme.

Mais ne seraient-ce pas là des considérations suggérées par une vue trop superficielle ou inconsciemment tendancieuse des faits, et vainement consacrées ensuite par la rhétorique traditionnelle? L'étude sérieuse et désintéressée de l'histoire ne va-t-elle pas ruiner cette apologétique complaisante? Peut-être n'est-il pas téméraire de croire que cette question inquiétante se pose à certains esprits, dans un siècle surtout où l'on a vu la critique détruire bien des constructions systématiques et reviser tant de légendes. Pour répondre à ces préoccupations ou pour les prévenir, pour donner en même temps à notre argumentation toute la force qui lui convient, ne serait-il pas bon d'interroger un historien de profession chez qui le souci scientifique prime toute considération apologétique, surtout si ses croyances différentes des nôtres éloignent d'avance tout soupçon de partialité? M. Harnack réunit bien ces deux conditions de l'historien autorisé et indépendant.

Or on sait que le savant professeur berlinois, fort de ses vastes études sur les origines chrétiennes, a publié un volume sur *La mission et la propagation du Christianisme dans les trois premiers siècles*[1]. Non seulement l'ouvrage fut accueilli partout comme la première monographie de cette importante question, mais il reçut pour le fond même, et de divers côtés, des jugements favorables. Tandis que M. Hubert se félicite que le travail de M. Harnack ait enlevé à la propagation du Christianisme son caractère de « fait accidentel et pour ainsi dire miraculeux », pour « le rendre parfaitement intelligible et comparable aux autres cas connus de propagande religieuse[2] », des catholiques ne craignirent pas d'en faire l'éloge. M. de Grandmaison lui consacrait deux longs articles dans les *Études* et, tout en faisant ses réserves sur certains jugements de détail, il louait dans l'œuvre de M. Harnack « sa connaissance profonde de l'ancienne littérature ecclésiastique,

1. A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentum in den ersten drei Jahrhunderten* (Leipzig, Hinrichs, 1902). — 2. *L'année sociologique*, VIIe année, 1902, 1903, p. 355.

son art de maîtriser les faits, son effort méritoire vers l'impartialité, son respect pour les vertus et le caractère de nos Pères dans la foi[1] », et M. Jacquier terminait un compte rendu bienveillant, où se mêlent aussi quelques restrictions, en disant de l'ouvrage qu'il « mériterait d'être traduit pour être mis à la portée du lecteur français[2] ».

En effet, à lire M. Harnack, non seulement on admire sa prodigieuse érudition; mais encore, si l'on retrouve quelques-unes de ces vues systématiques qui caractérisent son *Histoire des dogmes* comme aussi certaines traces des vieux préjugés héréditaires du Protestantisme, on est frappé, dans l'ensemble, par l'objectivité loyale et la sereine impartialité de ses jugements. Il est donc intéressant de voir ce que cet exposé du brillant historien peut apporter à notre thèse apologétique de confirmation ou de démenti. Voilà pourquoi, sans suivre M. Harnack dans une analyse détaillée — aussi bien son ouvrage n'est-il pas exempt de digressions — sans même nous astreindre à son plan, nous voudrions, à l'aide des matériaux qu'il a réunis, reconstruire l'argumentation traditionnelle. Sans doute nous ne nous interdirons pas de discuter ses jugements ou de signaler ses lacunes; mais nous croyons qu'il est possible, tout en respectant la substance de sa pensée, de donner sur ce point à notre apologétique, d'après une autorité non suspecte, les bases solides de l'impartiale histoire.



La première tâche qui s'impose à nous consiste à établir les faits, à dessiner, d'après les textes, un tableau de la propagation du christianisme dans l'Empire. M. Harnack y consacre tout son quatrième livre : c'est d'ailleurs la partie la plus neuve, comme aussi la plus méritoire et la plus incontestée, de son œuvre. Il arrête son enquête au commencement du IVe siècle, c'est-à-dire au moment où le christianisme, après plus de deux siècles de persécution, s'impose enfin à la tolérance du pouvoir impérial

1. *Etudes* du 5 août 1903, p. 300. — 2. *Université catholique*, 15 octobre 1903, p. 293.

et est élevé, grâce à Constantin, au rang de religion licite, en attendant de devenir bientôt religion privilégiée. La date n'est pas arbitraire ; elle marque bien un tournant décisif dans l'histoire de la propagande chrétienne. Car, depuis cette époque, il n'est pas douteux que la bienveillance du pouvoir et une situation désormais officielle apportèrent à la cause de l'Eglise un élément de succès aussi efficace qu'imprévu, et qui détermina bien des conversions ; mais précisément l'action de ces auxiliairestrop humains ne permet plus de discerner quelle part revient au prosélytisme religieux et à l'intérêt personnel ou à la pression politique. Pour juger de la vitalité propre du Christianisme et de sa force spontanée, il faut donc voir où en était la nouvelle religion lorsque Constantin vint la faire bénéficier du prestige et des faveurs d'un patronage officiel.

I

DÉVELOPPEMENT HISTORIQUE

Pour connaître la propagation du Christianisme, nous avons une série de textes relativement peu nombreux : M. Harnack en fait d'abord l'inventaire[1] — et l'on peut être sûr avec lui de ne garder que des documents de bon aloi. A le suivre dans cette revision, nous gagnerons de dresser un répertoire critique de nos sources générales et, en même temps, de dessiner à grands traits le développement historique du Christianisme dans les trois premiers siècles.

Dans les écrits du Nouveau Testament, outre les indications de détail, nous avons un certain nombre d'affirmations globales sur l'extension de la prédication apostolique. « Cet évangile du royaume, dit Jésus, sera annoncé *dans le monde entier* en témoignage *à toutes les nations* (MATTH., XXIV, 14). Voilà le programme[2] ; la finale du second Evangile ajoute qu'il fut réalisé : « Les disciples partirent et prêchèrent *partout* » (MARC, XVI, 20). Saint Paul écrit aux Romains dans le même sens que

1. Livre IV, ch. 1, p. 360-376. — 2. On le trouve pareillement indiqué dans SAINT MATTHIEU (XXVIII, 19), et dans les *Actes* (I, 8).

« leur foi est annoncée *dans le monde entier* » (*Rom.*, I, 8); il fait de semblables déclarations aux églises de Thessalonique (I *Thess.*, I, 8), de Colosses (*Col.*, I, 6 et 23) et dans son épître à Timothée (I *Tim.*, III, 16). Dans les Actes, nous entendons les Juifs de Thessalonique se plaindre de trouver dans leurs murs ces missionnaires « qui ont bouleversé l'univers » (*Act.*, XVII, 6) et saint Jean, dans son Apocalypse, aperçoit parmi les élus « une multitude innombrable, venue de toutes les races, tribus, peuples et langues » (*Apoc.*, VII, 9). — Il est évident qu'il ne faut pas pendre ces paroles à la lettre et que ces textes signifient seulement, en même temps qu'une extension considérable, le sentiment que l'Eglise a eu, dès le premier jour, d'être destinée à la conquête du monde entier. Il faut entendre de la même manière le témoignage de saint Clément, quand il dit que « saint Paul a enseigné la justice dans tout l'univers », et celui de saint Ignace, lorsqu'il mentionne les évêques établis « jusqu'aux extrémités du monde[1] ». De même le *Pasteur* d'Hermas compare la foi chrétienne à un grand arbre qui couvre la terre, et plus loin il représente sous la figure de douze montagnes les douze peuples du monde à qui le Fils de Dieu a été prêché par les apôtres[2].

Si nous voulons avoir des renseignements sur l'état du Christianisme au premier siècle autrement qu'en ces formules oratoires, il faut consulter, pour la Judée, les Actes qui parlent de « plusieurs myriades » de Juifs convertis (*Act.*, XXI, 20); pour Rome, Tacite et saint Clément qui, pour désigner les chrétiens mis à mort par Néron, emploient tous deux l'expression de « multitude immense[3] ». Plus précieux encore est le témoignage de Pline qui, dans sa célèbre lettre à Trajan, décrit en ces termes le grand nombre des chrétiens dans sa province de Bithynie. « La chose m'a paru mériter une consultation à cause surtout du nombre des accusés. Car beaucoup de personnes de tout âge, de tout ordre, de tout sexe même sont accusées et le seront à l'avenir. Et ce n'est pas les

1. SAINT CLÉMENT. *Epitre aux Corinthiens*, V. SAINT IGNACE, *Epitre aux Romains*, III. — 2. *Pasteur* d'Hermas, *Similitude*, VIII, 3, et IX, 17. — 3. TACITE. *Annales*, XV, 44 (*multitudo ingens*); SAINT CLÉMENT, I *Cor.*, VI (πολὺ πλῆθος).

villes seulement, mais encore les bourgs et les campagnes que cette superstition contagieuse a envahis. Il me paraît cependant possible de l'arrêter; car les temples qui étaient déjà presque déserts recommencent à être fréquentés, les cérémonies longtemps interrompues reprennent, et l'on voit reparaître sur le marché la viande des victimes qui ne trouvait jusqu'ici que de très rares acheteurs. D'où il est facile de supposer quelle foule d'hommes peut être ramenée, si on laisse place au repentir. » Même en supposant que Pline exagère pour impressionner l'empereur et obtenir plus facilement une solution bienveillante, on voit quelle immense diffusion du Christianisme un pareil rapport laisse deviner.

Ailleurs, en réunissant les diverses données des écrits apostoliques, M. Harnack énumère 41 localités où l'existence de communautés chrétiennes est historiquement attestée dans le cours du premier siècle. Encore faut-il ajouter les provinces de Galatie, de Cappadoce, de Bithynie et de Pont, où les Epîtres de saint Paul et de saint Pierre attestent la présence de chrétientés qu'elles ne nomment pas. Ce qui fait que, d'un regard d'ensemble, le christianisme apparaît fortement répandu en Orient : Palestine, Syrie, Asie Mineure. Il s'est implanté à Alexandrie; il a pris pied aussi en Occident: en Grèce, en Macédoine, à Rôme surtout, d'où peut-être il a déjà pénétré en Espagne. A Rome et en Bithynie, il est assez connu pour attirer l'attention soupçonneuse du Gouvernement[1].

Au cours du II[e] siècle, les témoignages deviennent plus abondants. Nous entendons saint Justin proclamer avec emphase : « Il n'y a pas une seule race d'hommes, soit barbares soit Grecs ou de quelque nom qu'ils s'appellent, Scythes qui vivent sur les chars ou nomades qui habitent sous la tente, chez qui ne soit invoqué le nom de Jésus-Christ[2]. » Ce morceau n'est guère autre chose qu'un spécimen développé de la rhétorique traditionnelle sur l'universalité de l'apostolat. On peut glaner un renseignement plus précis dans l'homélie faussement attribuée à

1. HARNACK, p. 409-411. Voir sur l'extension de l'Eglise du premier siècle, l'article de Mgr Batiffol. *Revue biblique*, avril 1895, p. 137-160. — 2. *Dialogue avec Tryphon*, 117.

saint Clément et qui est peut-être du pape Soter (vers 170) : l'auteur affirme que les chrétiens sont maintenant plus nombreux que les Juifs[1]. Vers la même époque, saint Irénée célèbre l'unité de l'Eglise dispersée dans le monde entier en s'écriant : « Les langues sont diverses dans le monde ; mais la tradition de la foi est partout la même. Ni les églises qui s'élèvent en Germanie n'ont une autre foi ou une autre tradition, ni celles qui sont en Ibérie ou chez les Celtes, ni celles qui sont vers le Levant, ni celles qui sont en Egypte ou en Libye, ni celles qui sont vers le centre du monde (c'est-à-dire la Palestine)[2]. » Il parle aussi de ces peuples barbares qui ne savent pas écrire, mais qui portent gravée dans leur cœur, sans encre ni papier, la même foi du Christ[3]. Dans ces textes de l'évêque de Lyon, il faut évidemment faire la part de l'amplification oratoire ; mais on ne saurait contester que son témoignage vaut au moins pour ce qu'il dit des églises de Gaule et de Germanie qu'il était bien à même de connaître. L'exagération apparaît plus manifestement chez Clément d'Alexandrie lorsque, à la philosophie qui n'est pas sortie de la Grèce, il oppose la foi chrétienne qui, répandue sur toute la terre, est professée par des Grecs et des barbares dans toutes les races, villes et villages[4]. L'affirmation de Polycrate d'Ephèse mérite plus de confiance, quand il écrit (vers 190) qu'il a rencontré personnellement des fidèles du monde entier[5].

A la même époque, le païen Cecilius constate, lui aussi, la multiplication de cette secte infâme[6]. Mais, pour ne pas trop exagérer la portée de ces témoignages, il ne faut pas oublier que, quelques années auparavant, un autre païen, Celse — il écrivait vers 178 — croit pouvoir présenter les chrétiens comme à peu près exterminés par la persécution de Marc-Aurèle : « A peine, dit-il, en reste-t-il quelqu'un qui erre en se cachant, et encore on le poursuit pour le mettre à mort[7]. » Sans nul doute, Celse, à son

1. PSEUDO-CLÉMENT, II *Cor.*, II. — 2. SAINT IRÉNÉE, *Contre les hérésies*, I, X, 2. 3. *Ibid.*, III, IV, I. Cf. II, XXXI, 2, et III, XI, 8. — 4. CLÉMENT D'ALEXANDRIE. *Stromates*, VI, XVIII, 167. — 5. Rapporté par EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique*, V, XXIV, 7. — 6. Dans MINUCIUS FELIX, *Octavius*, 9. Cf. 31 et 33. — 7. Rapporté par ORIGÈNE, *Contre Celse*, VIII, 69.

tour, exagère; mais le fait seul qu'il ait pu émettre une pareille affirmation nous interdit de croire à un nombre trop considérable de chrétiens.

Pour avoir l'état général du christianisme à la fin du IIe siècle, exactement avant 180, date de la mort de Marc-Aurèle, M. Harnack dresse une seconde liste de toutes les villes où des documents certains permettent d'attester la présence de communautés. Il en compte 32, réparties surtout en Asie Mineure, mais aussi en Thrace, en Thessalie, dans les îles grecques, en Italie et en Afrique ; plus 8 désignations collectives de chrétientés autour d'Antioche et de Smyrne, en Asie, en Mésopotamie, en Egypte, en Gaule, en Germanie, en Espagne. D'où il résulte que le Christianisme existe dans toutes les provinces et que déjà même, grâce aux églises de Mésopotamie, il a franchi les frontières de l'Empire[1].

Sur les confins du IIIe siècle, nous rencontrons les textes classiques de Tertullien. « Nous ne sommes que d'hier et nous remplissons tout votre empire, les villes, les îles, les places fortes, les municipes, les assemblées, les camps mêmes, les décuries, le palais, le sénat, le forum; nous ne vous laissons que les temples. » Tellement que, si les chrétiens voulaient se révolter, ils seraient plus redoutables que les Maures, les Parthes ou les Marcomans; ou si seulement ils venaient à se retirer de l'Empire, les païens seraient effrayés de leur solitude : il y aurait un silence et une sorte de stupeur comme si le monde était mort (*ad silentium... et stuporem quemdam quasi mortui orbis*). « Il vous resterait plus d'ennemis que de citoyens. Et maintenant même, si vos ennemis sont moins nombreux que vous, c'est à cause de la multitude des chrétiens, c'est parce que presque toutes les villes ont presque tous leurs habitants chrétiens (*paene omnium civitatum paene omnes cives christianos habendo*)[2]. » Il est évident qu'il y a dans ce morceau d'éloquence une forte part d'exagération. Déjà Tertullien baisse un peu le ton, lorsqu'il dit dans la lettre au proconsul Scapula que les chrétiens sont « presque la majorité » dans chaque ville

1. HARNACK, p. 411-412. — 2. TERTULLIEN, *Apologétique*, ch. XXXVII.

(*pars paene major civitatis cujusque*). Dans la même lettre, il s'écrie en parlant de Carthage : « Que feras-tu de tant de milliers de chrétiens, de tant d'hommes et de femmes, de tout sexe, de tout âge, de tout ordre qui viendront s'offrir à toi ? Que de bûchers, que de glaives ne va-t-il pas te falloir ? » Mettre à mort les chrétiens, ce serait décimer la ville, ce serait frapper chacun et le proconsul lui-même dans quelqu'un de ses parents ou de ses amis. Aussi l'apologiste conclut avec sa véhémence accoutumée : « Aie donc pitié de toi ; sinon de nous ; aie pitié de Carthage, sinon de toi ; aie pitié de la province[1]. » Ailleurs, d'une manière plus générale, il montre, pour confondre les Juifs, le monde entier converti au Christ. Il rappelle d'abord tous les peuples mentionnés au livre des Actes (II, 9-11) ; puis il ajoute : « le reste des peuples Gétules, Maures, toutes les nations d'Espagne et des diverses tribus des Gaules, les Bretons inaccessibles aux Romains et soumis au Christ, les Sarmates et les Daces, les Germains et les Scythes, bien des nations reculées, bien des provinces et des îles inconnues que nous ne pouvons pas nommer[2]. » Ce dernier membre de phrase suffirait à montrer que Tertullien se laisse emporter par la rhétorique; mais de ses affirmations hyperboliques on peut cependant retenir de précieuses indications sur les régions africaines qu'il connaissait, sur Carthage surtout, où, déjà de son temps, il devait y avoir une nombreuse population chrétienne que le fécond épiscopat de saint Cyprien allait encore augmenter.

Le témoignage d'Origène se distingue, à l'encontre des précédents, par une précision et une loyauté toutes scientifiques. A propos du texte déjà cité : « L'Evangile sera prêché dans tout l'univers... et alors viendra la fin, Origène observe que la fin du monde est encore loin, puisque l'Evangile n'a pas été prêché partout. « Car un grand nombre, non seulement parmi les peuples barbares, mais parmi les nôtres, n'ont pas reçu jusqu'ici la parole chrétienne... Ainsi, on ne dit pas que l'Evangile ait été prêché chez tous les Ethiopiens, chez ceux-là surtout qui habitent

1. *Lettre à Scapula*, 2 et 5. — 2. *Contre les Juifs*, 7. Voir aussi *Contre Marcion*, III, 20.



au delà du fleuve, ni chez les Sères (Chinois), ni au pays d'Ariacis (peut-être sur la côte ouest de l'Inde). Que dirons-nous des Bretons ou des Germains qui sont au bord de l'Océan, des barbares Daces, Sarmates et Scythes, dont la plupart n'ont pas encore entendu la parole évangélique[1]. » Si l'on compare ces lignes d'Origène à l'énumération de Tertullien, on mesure tout de suite la différence entre un développement oratoire et le renseignement précis de l'historien. Dans son traité contre Celse, Origène a plusieurs fois l'occasion de parler du nombre des chrétiens. Tantôt il les présente comme une foule, tellement que dans ce nombre les païens trouvaient un prétexte pour leur imputer les malheurs publics et regretter la tolérance de l'autorité. Car l'Evangile s'est répandu partout pour l'amendement des hommes, et partout s'élèvent des églises combattues par les églises des méchants[2]. En même temps, il avoue que le nombre des martyrs a été peu considérable[3] et que, dans l'Empire, les chrétiens eux-mêmes sont relativement peu nombreux : « Si, en effet, Jésus a dit : là où deux ou trois sont réunis en mon nom, ils obtiennent tout de mon Père, que dire si nous n'étions pas seulement un petit nombre comme maintenant (ὡς νῦν πάνυ ὀλίγοι) à nous entendre [dans la même foi], mais si c'était tout l'Empire romain[4] ? » Ailleurs, il insinue qu'il n'y a pas encore de ville entièrement chrétienne[5] ; mais, à voir les débuts modestes du Christianisme ainsi que la masse toujours croissante et la qualité des conversions, il espère un triomphe prochain[6].

Au début du IVe siècle, ce triomphe est bien près d'être réalisé. Le païen Porphyre se plaint de trouver des chrétiens partout[7]. Devant le tribunal même de l'empereur, le martyr Lucien (311) peut invoquer en faveur de sa foi le témoignage de « *villes entières* » et « *presque de la majorité du monde*[8] ». Dans un de ses édits, et pour justifier la persécution, Maximin Daïa rappelle que ses illustres prédécesseurs, Dioclétien et Maximien Hercule, se décidèrent à

1. ORIGÈNE, *Série de commentaires sur saint Mathieu*, 39. — 2. *Contre Celse*, III, 15 et 29. — 3. *Ibid.*, III, 8 : ὀλίγοι... καὶ σφόδρα εὐαρίθμητοι. — 4. *Ibid.*, VIII, 69. — 5. *Ibid.*, III, 30. — 6. *Ibid.*, III, 9-10. — 7. On identifie généralement avec Porphyre le païen dont Macarios Magnès rapporte les objections, IV, 3. — 8. Cité par RUFIN, *Histoire ecclésiastique*, IX, 6.

sévir « lorsqu'ils virent *presque tous les hommes* abandonner le culte des dieux pour s'affilier au peuple chrétien[1] ». Ce qui n'était dans la bouche de Tertullien que phraséologie de rhéteur est maintenant devenu une réalité, au moins en Orient : païens et chrétiens s'accordent à l'attester. Eusèbe constate de même que le Christ est adoré dans le monde entier et que le peuple chrétien, « d'origine si récente, tout le monde en convient, n'est plus maintenant ni chétif ni faible, ni resserré dans un coin du monde, mais que, de tous les peuples, c'est le plus nombreux (πολυανθρωπότατον) et le plus pieux[2] ». De ce développement, tout son ouvrage est consacré à retracer l'histoire. Le Christ lui-même a attiré des milliers d'âmes ; après sa mort, les Apôtres se sont partagé la terre et ils ont porté l'Evangile jusques aux confins du monde. Puis Eusèbe décrit en termes oratoires cette Eglise qui brille sous Domitien, qui fleurit sous Trajan, qui, sous Hadrien, éclaire le monde comme le plus brillant des flambeaux. Au temps de Commode surtout, grâce à la paix que ce prince laisse à l'Eglise, la foi chrétienne gagne toutes les classes de la société ; enfin, au moment où éclate la persécution de Dioclétien, l'historien se reconnaît impuissant à décrire le nombre et la prospérité de ces Eglises, trop petites désormais pour abriter la foule croissante des fidèles[3].

En somme, on voit que l'histoire tracée par Eusèbe manifeste plus d'éloquence que de rigueur : l'auteur est visiblement peu renseigné sur les origines, et il n'apporte de données précises qu'à partir de la fin du IIe siècle. Cependant les grandes lignes sont exactes et nous donnent, si nous y ajoutons les témoignages antérieurs, les principales étapes de la propagande chrétienne. Le Christianisme s'est propagé lentement et d'une manière continue ; mais, dans son histoire, on peut distinguer comme trois grandes poussées : la première marquée par l'activité de saint Paul ; la seconde à l'époque de Commode et de ses premiers successeurs (fin du IIe siècle) ; la troisième, dans

1. Rapporté par Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, IX, 9. — 2. Eusèbe, *Ibid.*, I, 3, 19, et I, 4, 2. — 3. Ces divers textes, épars dans l'*Histoire ecclésiastique*, sont groupés par Harnack, p. 366-368.



le demi-siècle qui précéda la persécution de Domitien (260-303). Cette dernière période surtout assure à l'Eglise une telle importance que l'Empire ne pourra plus désormais la négliger.

II

PÉNÉTRATION SOCIALE

Si l'importance numérique est pour une religion un signe incontestable de sa vitalité et un élément de sa force, beaucoup plus encore peut-on regarder la qualité de ses membres à la fois comme un indice et un facteur de succès. Le Christianisme pouvait-il dès l'origine, comme il vantait le nombre de ses fidèles, se réclamer aussi de leur valeur sociale? D'une manière générale, l'ardeur de la propagande, la conscience d'être le peuple de Dieu et de posséder la vraie religion, l'effort d'attirer tout à soi, tout révèle, chez les premiers chrétiens, un sentiment de force singulièrement énergique. Pour justifier ce sentiment et pour mesurer la puissance de pénétration de la religion chrétienne, il nous faut la suivre, autant que les documents le permettent, dans les diverses classes de la société ; ou, pour parler la langue de M. Harnack, après avoir vu l'extension du Christianisme, nous en devons rechercher « la propagation intensive[1] ».

Dans quelle mesure tout d'abord la christianisme a-t-il pénétré dans les classes riches et instruites? Saint Paul écrivait aux Corinthiens : « Il n'y a pas beaucoup de sages selon la chair parmi vous, ni beaucoup de puissants, ni beaucoup de nobles. » Et l'Apôtre s'en glorifie ; car il voit là un plan de Dieu qui se plaît à confondre, par la faiblesse de ses instruments, l'orgueil et la fausse science du monde (I *Cor.*, I, 26-30). Cette situation n'est pas propre aux temps apostoliques et pendant longtemps le christianisme se recruta surtout parmi les petites gens : c'était le lieu commun des polémistes païens qui trouvaient là matière toujours prête à de faciles plaisanteries ; et les apologistes

1. HARNACK, Liv. IV, ch. II, p. 376-407.

en conviennent, beaucoup plus d'ailleurs pour s'en vanter que pour s'en défendre[1].

Cependant, dès la première heure, il est question de quelques grands personnages gagnés à la foi : à Chypre, le proconsul Sergius Paulus (*Act.*, XIII, 7-12); à Athènes, Denys, membre de l'Aréopage (*Ibid.*, XVII, 34); à Thessalonique, plusieurs femmes d'un rang élevé (*Ibid.*, XVII, 4) et de même à Bérée (*Ibid.*, XVII, 12). En Bithynie, Pline se trouve des chrétiens dans tous les ordres (*omnis ordinis*); à Rome, Pomponia Grecina, la noble matrone dont Tacite raconte l'étrange changement de vie, était certainement chrétienne[2]; de même le consul Titus Flavius Clemens et sa famille, et il faut sans doute en dire autant d'Acilius Glabrion, sénateur et personnage consulaire, que Domitien fit mettre à mort[3]. Du temps de Trajan, la communauté de Rome est assez puissante pour que saint Ignace redoute son crédit qui pourrait l'arracher au martyre[4]. Vers le milieu du II[e] siècle, Hermas se plaint du relâchement que la fortune a introduit dans les mœurs[5] et Marcion, en arrivant à Rome, était assez riche pour verser à la caisse commune la somme de 200.000 sesterces[6]. Avec la richesse si on demande la science, nous trouvons, dès les temps apostoliques, l'Alexandrin Apollos qui troublait la communauté de Corinthe par sa subtile éloquence (*Act.*, XVIII, 24 ; I *Cor.*, I, 12, et III, 4-6). Plus tard, les apologistes étaient des hommes de haute culture et il faut en dire autant de certains docteurs gnostiques comme Valentin. Tertullien était un juriste distingué[7]; Clément d'Alexandrie signale la conversion de plusieurs philosophes[8]; l'école théologique d'Alexandrie est en pleine vigueur depuis le milieu du II[e] siècle et personne ne contestera l'envergure intellectuelle d'un Origène.

Le règne de Commode marque un accroissement notable du christianisme dans les rangs de l'aristocratie romaine[9]:

1. On peut consulter LUCIEN, *La mort de Peregrinus*, 12 et 13; MINUCIUS FÉLIX, *Octavius*, 5, 8 et 12; ORIGÈNE, *Contre Celse*, I, 27; III, 18 et 44; VIII, 75. — 2. TACITE, *Annales*, XIII, 32. — 3. DION CASSIUS, LXVII, 14. — 4. SAINT IGNACE, *Epître aux Romains*. — 5. HERMAS, *Pasteur*, Précepte X et Similitude VIII, 9. — 6. TERTULLIEN, *Prescriptions contre les hérétiques* 30. — 7. EUSÈBE, *Hist. eccl.*, II, 4. — 8. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, VI, XVIII, 167. — 9. EUSÈBE, *Hist. eccl.*, V, XXI, 1.

le célèbre martyr Apollonius était peut-être sénateur ; on trouve dans les inscriptions chrétiennes de la fin du IIe siècle le nom des *Annæi* et des *Pomponii ;* à la même époque, Tertullien connaît des chrétiens au Sénat et parmi les clarissimes[1]. Pour ceux-là surtout la persécution était doublement à craindre — saint Cyprien et Eusèbe en font la remarque — parce qu'elle entraînait pour eux la perte des honneurs et la confiscation des biens : l'édit de Valérien (258) est spécialement dirigé contre les chrétiens des hautes classes[2]. Il y avait des chrétiens jusque parmi les employés de l'Etat : Denys d'Alexandrie en signale dans cette ville dès le temps de Dèce[3]; Eusèbe rapporte qu'il y avait des chrétiens, avant la persécution de Domitien, même parmi les gouverneurs de provinces et que la confiance des empereurs les dispensait des sacrifices : en Phrygie, toute une ville était chrétienne, y compris les fonctionnaires[4]. En un mot, « dès avant Constantin, la religion chrétienne a pénétré dans la vie publique de l'Empire, comme, par Clément et Origène, elle a fait son entrée dans la science[5] ».

A la cour, en particulier, les Juifs étaient déjà nombreux et puissants : les chrétiens s'y firent bientôt une place. D'après des légendes sans fondement, Pierre et Paul auraient comparu devant Néron, saint Jean devant Domitien ; et leur passage aurait dès lors déterminé de nombreuses conversions. En tout cas saint Paul parle des chrétiens « de la maison de César » (*Philipp.*, IV, 22) ; ailleurs, de ceux de la maison d'Aristobule et de Narcisse (*Rom.*, XVI, 10-11), qu'il faut sans doute identifier avec les grands personnages de ce nom tout-puissant à la cour de Claude. Sous Domitien, le propre cousin de l'empereur, Flavius Clemens, est chrétien, ainsi que ses enfants qui sont les héritiers présomptifs du trône. Un compagnon de martyre de saint Justin, sous Marc-Aurèle, est esclave dans la maison de César, et la célèbre caricature du Palatin, qui est peut-être de la même époque, atteste qu'il y avait des chrétiens parmi les pages impériaux. Sous

1. TERTULLIEN. *Apologétique*, 37, et *Lettre à Scapula*, 4-5. — 2. SAINT CYPRIEN, *Epître* LXXX, 1 : « Ut senatores et egregii viri et equites romani dignitate amissa etiam bonis spolientur. » — 3. EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VI, XLI, 11. — 4. *Ibid.*, VIII, 1 et 11. — 5. HARNACK, p 381.

Commode, saint Irénée signale de nombreux chrétiens à la cour, et la faveur de Marcia obtint du faible empereur la délivrance des chrétiens condamnés aux mines de Sardaigne[1]. Tertullien dit qu'il y avait des chrétiens au palais de Septime-Sévère et que son fils Caracalla avait eu une nourrice chrétienne[2]; Alexandre-Sévère voulait élever un temple au Christ[3]; Philippe l'Arabe était peut-être chrétien lui-même. Valérien se montra d'abord favorable aux chrétiens dont sa cour était pleine, au dire de saint Denys d'Alexandrie; puis, quand il se fut tourné contre eux, nous le voyons édicter des pénalités spéciales contre les Césariens[4]. Sous Diolétien, les chrétiens remplissent de nouveau la cour de Dicomédie, que les premiers édits ont pour objet d'épurer[5]. Les chrétiens abondent, bien entendu dans l'entourage des empereurs plus libéraux, Constance Chlore et Licinius.

Ceci suffit à prouver que « dès la première heure les chrétiens s'introduisirent à la cour et qu'ils avaient fini, à la longue, par en constituer une partie importante » (p. 388).

L'armée répugnait davantage à l'esprit du Christianisme; soit à cause de la douceur évangélique, soit surtout à cause du perpétuel danger d'apostasie qui menaçait les soldats. Aussi les rigoristes, comme Tertullien, estimaient-ils la profession militaire absolument incompatible avec le christianisme. L'Eglise fut plus tolérante et n'interdit jamais aux chrétiens d'entrer dans l'armée. Sous Marc-Aurèle, la douzième légion (*fulminata*) comptait un grand nombre de chrétiens[6] : le fait est facile à comprendre, si l'on songe qu'elle se recrutait dans la région de Mélitène déjà fortement christianisée; la même légion devait fournir plus tard les quarante martyrs de Sébaste. Tertullien s'efforce vainement de glorifier un soldat qui avait refusé, comme entachée d'idolâtrie, la couronne militaire : de son traité même il ressort que le cas était exceptionnel et fut blâmé par les camarades[7]. A Alexandrie, le soldat qui conduit au martyre la vierge Potamienne (202 ou 203) était gagné au Christ; sous Dèce, tout un peloton qui gardait les fidèles

1. SAINT IRÉNÉE, IV XXX, 1; *Philosophoumena*, IX, 12. — 2. *Lettre à Scapula*, 4. — 3. LAMPRIDE, *Alexandre*, 43. — 4. DENYS D'ALEX. dans EUSÈBE, VII, 10; SAINT CYPRIEN, *Epître* LXXX. — 5. EUSÈBE, VIII, 1. — 6. APOLLINAIRE et TERTULLIEN, dans EUSÈBE, V, 5. — 7. TERTULLIEN. *De la couronne du soldat*, 1.

devant le tribunal se trouvait composé de chrétiens[1] — et naturellement on ne les avait pas choisis. La persécution de Dioclétien débute par une épuration en masse de l'armée — et ceci suffit à montrer combien les chrétiens devaient y être nombreux; quelques années plus tard, Licinius fit de même avant sa dernière lutte contre Constantin[2]. Mais, s'il y eut beaucoup de soldats martyrs, il se trouva aussi un certain nombre d'apostats : à Alexandrie, ils formaient une classe spéciale de pénitents[3].

En somme, le Christianisme n'a jamais été, à la différence du culte de Mithra, la religion des camps, et ce n'est pas par les soldats qu'il s'est répandu. Mais les chrétiens furent nombreux à l'armée et, comme ils y étaient plus exposés, on s'explique le nombre considérable des soldats martyrs. Sous Dioclétien, la masse des soldats chrétiens parut demander des mesures spéciales de sécurité ; mais inversement, elle permit bientôt à Constantin d'arborer la croix sur les étendards (p. 388-389).

Les femmes ont joué un grand rôle dans les églises primitives, et elles devaient être un puissant instrument de propagande. Les Actes mentionnent, nous l'avons vu, beaucoup de femmes converties ; ils parlent comme de personnalités importantes d'Aquila et surtout de sa femme Priscille (XVIII, 2 et 26). Saint Paul se préoccupe des mariages mixtes (I *Cor.*, VII, 12), de la tenue des femmes dans les assemblées (*Ibid.*, XI, 5 et suiv.); les salutations qui terminent ses épîtres comprennent beaucoup de noms de femmes : il y en a huit dans l'Epître aux Romains contre dix-huit hommes. De bonne heure il y eut un corps de vierges chrétiennes et de diaconesses : celles-ci sont mentionnées dans la lettre de Pline. Les Apologistes se vantent comme d'un triomphe que la plus humble femme chez les chrétiens parle mieux des choses divines que les plus grands philosophes ; on trouve des femmes à l'école de saint Justin et surtout d'Origène. Parmi les hérétiques, elles jouent le rôle de prophétesses[4], et l'on sait notamment quelle grande place elles occupent dans le mouvement montaniste.

1. EUSÈBE, VI, 5, et VI, 41, 22 (d'après DENYS D'ALEX.).— 2. EUSÈBE, VIII, 1; VIII, 4 et X, 8. — 3. SAINT EPIPHANE. *Hérésie*, LXVIII, 2. — 4. SAINT IRÉNÉE, I, 13, 2 et 7 ; TERTULLIEN, *Prescription contre les hérétiques*, 41.

Le nombre des femmes illustres converties ou sympathiques au christianisme est considérable. Citons seulement Domitille, la femme de Flavius Clemens; Marcia, la favorite de Commode; Julia Mammæa, mère d'Alexandre-Sévère, qui fit venir auprès d'elle Origène; Sévéra, femme de Philippe, avec qui le même Origène était en correspondance[1]; enfin, la femme et la fille de Dioclétien étaient chrétiennes. Tertullien mentionne comme chrétienne la femme de Claudius Herminianus, gouverneur de Cappadoce[2]; saint Hippolyte, la femme d'un gouverneur de Syrie qu'il ne nomme pas[3]; Eusèbe, la femme du préfet de Rome sous Maxence, qui, comme Lucrèce, préféra se donner la mort plutôt que d'être déshonorée[4]. Tertullien a composé un traité spécial sur le luxe des femmes riches et l'on sait comment, sous le pape Calliste, se posa la question du mariage des femmes clarissimes. Les persécutions ne firent pas de distinction entre hommes et femmes, et c'est pourquoi le nombre des femmes martyres est relativement si élevé. Le dernier persécuteur, Licinius, avait même jugé bon d'édicter des mesures spéciales à propos du culte et de l'instruction religieuse des femmes[5]. Au total, au moins dans les classes élevées, le nombre des femmes gagnées au christianisme fut supérieur à celui des hommes : on s'explique par là le décret de Calliste qui permet aux femmes clarissimes d'épouser un esclave plutôt que de perdre leurs privilèges en prenant un époux qui ne fût pas de leur rang. Le concile d'Elvire constate que le nombre des jeunes filles est un prétexte pour les mariages mixtes (*propter copiam puellarum*, can. 15) — ce qui n'empêche pas d'ailleurs le concile de les interdire.

De ce bref aperçu une conclusion ressort évidente, c'est que le christianisme n'a jamais été la religion d'une caste, mais au contraire que, répandu dans tous les rangs et toutes les classes, il a constitué de bonne heure une véritable puissance sociale.

(*A suivre.*)

J. RIVIÈRE,
Docteur en théologie,
Professeur au grand Séminaire d'Albi.

1. EUSÈBE, VI, 21 et 36. — 2. TERTULLIEN, *Lettre à Scapula*, 3. — 3. SAINT HIPPOLYTE, *Commentaire sur Daniel*, IV, 18. — 4. EUSÈBE, VIII, 1. — 5. EUSÈBE, *Vie de Constantin*, I, 53.

Questions et Réponses

Ce n'est pas la science qui chasse la Croyance

La science a son objet, la conscience en a un autre.

La science et la croyance diffèrent, mais sans se contredire : elles peuvent donc, ensemble, trouver place et vivre en paix dans un même esprit.

L'homme qui sait et qui croit n'est point illogique : l'alliance, que contractent en son âme son savoir et sa foi, n'est point un outrage à sa raison.

Il arrive pourtant, chez des esprits d'élite, que la science fasse échec à la croyance, soit qu'elle l'empêche d'y entrer, soit qu'elle l'en fasse indûment sortir.

L'incompatibilité, qui se révèle alors, n'est qu'apparente ; elle ne surgit ni des affirmations scientifiques, ni des dogmes religieux : elle naît d'une infirmité de l'âme humaine ou de ses préjugés.

Bien infirme, en effet, est l'esprit de l'homme : il est étroit et borné.

Il est si étroit, qu'il n'est pas besoin d'un grand objet pour le remplir. Une science particulière absorbe toute sa contenance, à tel point que le reste du domaine intellectuel n'existe plus pour lui. Le spécialiste, s'il n'y prend garde, s'il n'a grand soin de dilater son esprit par une culture générale, présentera cette anomalie d'être éminent dans sa partie et de demeurer enfant sur tout le reste.

Voilà un homme que son éducation avait rendu croyant. Dans cette âme qu'emplit la foi, la science fait son entrée : elle s'y installe, elle s'y développe, elle y devient envahissante ; elle pouvait, avec la foi, s'y harmoniser en un merveilleux accord, comme elle fait dans de hautes intelligences qui restent chrétiennes; mais la croyance, parce qu'elle n'y est pas vivante, recule, s'efface par degrés jusqu'à disparaître du champ qu'elle occupait d'abord tout entier.

A mesure que la science a grandi, la croyance s'est amoindrie : n'en accusez point la science, qui n'en peut mais ; la faute

en est à cette âme trop étroite pour les contenir ensemble toutes deux.

L'activité intellectuelle, de même, est bornée. En se dépensant, les énergies de l'esprit s'épuisent. L'effort scientifique est tel, chez certains hommes, qu'ils demeurent sans vertu d'application pour un objet qui n'est pas le leur. « Ce n'est pas ma partie », disait Arago, en parlant de la religion. Et ce motif lui était une excuse suffisante pour l'ignorer et ne pas l'étudier. Des hommes admirables dans les recherches scientifiques ne donnent pas un quart d'heure de peine à la religion. S'ils prétendaient, quand même, la juger, ce serait agir avec une légèreté qui les indignerait dans le domaine qu'ils cultivent.

Cette infirmité de l'humaine nature n'explique pas tout, néanmoins. Car il y a des savants qui ont fait effort pour opérer, dans leur âme, la fusion de la croyance et de la science, et qui n'y ont pas réussi.

Des préjugés, alors, se sont dressés comme un mur de séparation entre leur foi et leur savoir.

Ces préjugés n'étaient que des méprises, assurément, mais des méprises qu'ils n'ont pu dissiper. Les uns sont venus du côté de la science, et les autres du côté de la croyance.

La science se meut dans le champ bien délimité des faits, tant de la nature que de l'histoire; mais, quand le savant a fini d'observer et de classer les faits, il s'aventure souvent dans le domaine de la philosophie; et les propositions hâtives et contestables qu'il formule alors, il les présente à tort sous le couvert et avec le prestige de la science.

Ces hypothèses, reçues avec une confiance qu'elles ne méritent pas, ou interprétées dans un sens que ne leur avaient point donné leurs auteurs, — par exemple celle de l'évolution, — peuvent apparaître comme d'infranchissables barrières sur le chemin de la foi.

La croyance, de même, se meut dans le vaste champ des réalités supra-sensibles : mais souvent elle transmet ses messages dans un langage emprunté à la science caduque du temps où elle parle.

Or il peut arriver que ces enveloppes, continuant de revêtir la croyance alors qu'elles sont tout à fait démodées, donnent aux incroyants cette impression fâcheuse que c'est la foi elle-même qui est vieillie et désormais inacceptable.

Qu'elles viennent de l'un ou de l'autre côté, ces extensions injustifiées de la science ou de la croyance sont la vraie cause des préjugés et des malentendus qui empêchent la nécessaire fusion, dans une même âme, de la science et de la croyance.

J. Guibert.

Prétendue « annexion de Kant »

On a si souvent répété sur tous les tons — j'entends dans notre camp même — que la foi se trouvait gravement compromise par des tentatives sournoises faites pour infuser au vieux corps catholique un sang kantien, que des universitaires même — et non des moindres — se sont laissé prendre aux apparences et ont donné créance à ces accusations. Dans le *Volume*, journal pédagogique d'enseignement primaire très répandu, M. Payot a cru pouvoir écrire tout récemment que « *les néo-catholiques s'annexent purement et simplement Kant et le criticisme*[1] ». Or, si ces reproches, lorsqu'ils ne s'ébruitent pas au dehors, peuvent se supporter en silence, — quoique malaisément, je l'avoue, — il devient un devoir, lorsqu'on veut s'en servir comme d'obstacle pour fermer aux simples la route de la foi, de les repousser avec énergie et de dissiper un aussi regrettable malentendu. Nous ne nous forgeons point là un péril imaginaire, et nous ne nous imposons pas, en essayant de le conjurer, la tâche, attrayante pour certains, de réveiller de vieilles querelles. Un inspecteur d'Académie vient d'envoyer à la *Revue pratique d'Apologétique* le numéro du *Volume* auquel je faisais allusion : on nous demande une réponse, je ne crois pas que nous ayons le droit de nous dérober.

Au surplus, pour ma part, j'ai toujours pensé qu'il importait au plus haut point de nous désolidariser d'avec la philosophie kantienne ; et je me souviens qu'il y a deux ans, quelques pages écrites par moi dans ce sens me valurent, de la part de Kantiens, quelques lettres fort dures tendant à prouver que ces messieurs n'avaient pas tout à fait répudié « l'irascible » des scolastiques. Espérons que cette fois nous saurons ménager leur susceptibilité.

Je me suis pris bien souvent à songer avec mélancolie au rôle que certains veulent imposer à Kant, de nos jours. Pauvre grand philosophe, si pacifique d'humeur, si « bon vivant » même, lorsqu'il descendait du monde de ses idées au monde réel ! On l'enrôle de force dans les luttes de partis, sans prendre garde qu'ainsi l'on déshonore sa mémoire. On a fait plus : on l'a mis aux gages de l'anticléricalisme fanatique : on voudrait lui fixer l'indigne tâche posthume d'un Voltaire. Respect au génie !

Il est très remarquable que nos vulgarisateurs de philosophie « *jouent du Kant* » de deux manières différentes. Pour les uns, Kant est l'homme qui a donné à la *morale* catholique sa formule définitive et la plus achevée. Malheureusement, on ne peut pas vivre de cette morale ; le bonheur et la sensibilité n'y tiennent pas leur place légi-

1. Jules Payot. *L'annexion de Kant* (Suzanne Rurale), *Le Volume*, n° du 27 janvier 1906.

time, et aujourd'hui que l'on revient à examiner nos tendances humaines avec plus d'esprit positif, on l'abandonne généralement : avis donné en passant aux quelques attardés qui se cramponnent encore à cette vieillerie qu'est la morale catholique. Ainsi parle-t-on lorsqu'on s'adresse aux croyants. — Si l'on a affaire aux incroyants, la tactique change. Kant, qui ferme la morale des Eglises, ouvre l'ère des *dogmes nouveaux*, et l'on dit alors avec M. Payot, directeur laïque de nos jeunes maîtres : Vous ne croyez pas ? Qu'importe ! Personne ne croira bientôt plus dans l'Eglise : dès lors, à quoi bon vouloir y entrer ? Il y a des « néo-catholiques » et des « vieux » catholiques : les vieux mourront avant les jeunes, c'est tout naturel ; et les jeunes en prendront alors à leur aise. Pour eux, il n'y aura plus de dogmes, il n'y aura qu'une philosophie : le Kantisme. Une philosophie en vaut une autre : gardez celle que vous avez, et allez en paix.

En résumé, Kant est le point final de la morale catholique et, en même temps, le point de départ des dogmes nouveaux : de sa morale on ne peut pas vivre, et de sa façon de concevoir le dogme on ne peut dire qu'une chose, c'est qu'elle le supprime. Plus de morale viable ; plus de dogmes réellement religieux : tel sera, dans un prochain avenir, le bilan du catholicisme.

Il s'agit de répondre à ces critiques.

Remarquons d'abord qu'il faut se faire de la morale, du dogme et de leur rapport une idée bien étrange — ou peut-être même ne s'en faire aucune idée du tout — pour dire de Kant qu'il clôt la morale catholique et ouvre l'ère de « dogmes nouveaux ». La pratique et la croyance sont comme le corps et l'âme, la croyance étant l'âme de ce corps. Comme l'âme dirige l'évolution du corps physique, ainsi le dogme devient le premier instrument du progrès dans la marche en avant de la morale ; *il donne à cette dernière sa forme*, *il l'oriente*, *il la caractérise*. Et, par conséquent, faire de Kant le meilleur représentant de notre morale en même temps que le destructeur de nos « anciens » dogmes, c'est énoncer tout simplement une contradiction dans les termes, si bizarre que la chose paraisse.

En tout cas, et sans nous attacher à ce point spécial qui mériterait de plus longs développements, il est facile de s'en prendre à chacune de ces deux affirmations contradictoires et de montrer que, même séparées, elles sont insoutenables, ne reposant que sur des équivoques et des ambiguïtés de termes mal définis.

Comment par exemple, en est-on venu à soutenir l'identité de deux morales aussi différentes que celle de Kant et celle de l'Eglise ? Parce qu'on peut qualifier l'une et l'autre d'un mot qui prête à équivoque : le *renoncement*. Mais il y a renoncement et renoncement. L'ascétisme catholique, *qui trouve sa justification dans la vie*, n'est pas la *guerre à la nature totalement corrompue* du piétisme protestant. Or, la morale de Kant dérive en droite ligne de cette doctrine protestante, que l'Eglise, pour son compte, a condamnée. « Ce résultat [auquel aboutit Kant] tient aussi à l'influence du christianisme et

surtout du protestantisme, des doctrines sur le péché originel ou *radical*, sur l'invincible corruption de la nature humaine, sur l'absence de toute liberté chez l'homme [1]... » « Kant est resté luthérien, tout pénétré de la corruption de notre nature mauvaise [2]. » Ces lignes sont de M. Fouillée : c'est lui qui peut-être a le plus contribué à l'abandon de la morale de Kant ; on a quelque raison de le croire bien informé.

C'est à la faveur d'une semblable équivoque que l'on a pu conclure à une invasion de doctrines kantiennes dans le dogme ecclésiastique. Il se rencontre aujourd'hui des philosophes catholiques qui parlent couramment d' « immanence », de « symbolisme », de « dogmatisme moral ». Evidemment, ce sont des cerveaux allemands égarés en pleine terre française !

Il suffit de définir les termes pour faire évanouir la méprise.

1° *L'Immanence.* — L'immanence, dit-on, est la prétention de se suffire à soi-même sans recours au surnaturel, ou, ce qui revient au même, de tirer le surnaturel de la nature.

Cela est vrai de l'immanence kantienne ; mais cela peut être parfaitement faux d'un autre système dont le nom identique recouvre des tendances différentes. Pour Kant, l'immanence est une *doctrine* : la doctrine de la suffisance de l'homme à l'état de nature. Chez d'autres, elle est une *méthode*, qui adopte cette appellation pour signifier qu'elle va du dedans au dehors.

La doctrine d'immanence repose sur un postulat qui est celui-ci : Une nature est quelque chose de *fermé*, pleinement exprimé — *du moins pour notre esprit* — par sa *définition statique*. La méthode de l'immanence, au contraire, nie ce postulat. La définition, dit-elle, quoique nécessaire, ne doit pas nous faire oublier qu'elle ne donne ni le réel, ni même tout son équivalent : une définition est *quelque chose de fermé, de statique*, obtenu par un arrêt opéré dans la marche de la réalité ; c'est une vue prise à tel moment, un instantané exécuté à telle seconde sur le réel toujours mouvant. Le véritable aspect de la vie, c'est le *dynamisme* : rien n'est fermé de ce qui est réel. Et par conséquent, si un état de nature bien défini, fermé par hypothèse, exclut à jamais la surnature, il n'en va pas de même d'une réalité destinée à cette fin surnaturelle, toujours ouverte pour un plus grand épanouissement, que l'on se refuse à jamais immobiliser, mais que l'on suit, étape par étape, dans sa marche progressive. On ne tire pas ici une surnature d'une nature ; on fait de l'homme réel un tout et l'on en tire ce que la nature et la grâce, tout à la fois, mettent en lui, — à savoir l'appel à une révélation extérieure. Il n'est pas un de nos apologistes modernes, partisan de l'immanence, qui ne souscrive à cette condamnation portée contre l'immanence kantienne par le plus pénétrant des historiens du kantisme, M. Delbos :

1. Fouillée. *Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain.* Paris, Alcan, 1905, p. ix.
2. Id., *ibid.*, p. viii.

« Il peut sembler à bon droit, après l'épreuve que lui a imposée le travail critique et scientifique de plus d'un siècle, que la *Métaphysique des mœurs* concède beaucoup trop aux déterminations rigides et scolastiques de l'ancienne métaphysique, que, dans la façon dont elle présente ses abstractions et ses distinctions, même les plus légitimes, elle est trop asservie malgré elle à des procédés ontologiques, qu'ayant, par exemple, fort justement *isolé* la moralité pour la mieux saisir dans ses attributs spécifiques, elle en fait ensuite une sorte de réalité en soi, investie d'une puissance d'exclusion à l'encontre de ce qui, dans les formes voisines de la vie morale, comme la vie religieuse, ne s'y laisse pas strictement réduire. C'est ainsi que, par son *moralisme*, Kant a fixé et de nouveau porté à l'absolu le rationalisme de la pensée humaine[1]. »

2° *Le Symbolisme.* — Il est vrai qu'à propos des dogmes, certains se sont rencontrés avec Kant pour prononcer le mot de *symboles*; mais là, surtout, l'identité des termes cache l'absolue divergence de fond. Pour savoir ce que signifie le symbolisme dogmatique du philosophe allemand, il faut recourir à son ouvrage : *La Religion dans les limites de la raison pure*. On peut résumer sa doctrine ainsi qu'il suit:

1° La religion chrétienne est *naturelle* quant à son contenu (c'est-à-dire que son enseignement peut se réduire à la morale et ne dépasse pas la raison), et *surnaturelle* par son origine (c'est-à-dire que communication nous en est faite par des écrits prétendus révélés[2]).

2° Les dogmes (faits historiques ou autres mystères) ne sont que la traduction en allégories, pour le peuple, des vérités morales que le philosophe trouve en lui-même ; d'où deux sortes de croyance : la croyance *rationnelle* (celle du philosophe) et la croyance *ecclésiastique* (celle de la foule)[3].

3° Le philosophe a donc le devoir de se débarrasser de ces symboles[4] : les dogmes s'évanouissent dans une explication rationnelle. — Kant donne des exemples : la liberté *nouménale* de l'homme en face du déterminisme *phénoménal* correspond à cette fable qu'on appelle la chute originelle[5].

1. V. Delbos. *La philosophie pratique de Kant*, p. 751.

2. La religion, pour Kant, consiste à reconnaître le devoir comme commandement divin, rien de plus.

3. Kant insiste beaucoup sur l'identité de l'enseignement évangélique et de la morale de l'impératif catégorique. Sur les deux sortes de foi voir : *La religion dans les limites de la raison*, trad. Trullard. Paris, de Ladrange, 1841, p. 190 et suiv., et tout le chapitre v de la III° partie.

4. Id., *ibid.*, p. 186. L'Eglise même s'efforcera d'affranchir graduellement les esprits du besoin de symboles matériels et les habituera à trouver en eux-mêmes la règle de leurs actes. C'est ainsi qu'elle préparera l'avènement du royaume de Dieu, lequel est purement intérieur (Id., *ibid.*, p. 212, 213, 230, 233, et tout le chapitre vii de la III° partie).

5. Id., *ibid.*, p. 50-51. Autres exemples : Le Verbe est *l'idéal moral* (Id., *ibid.*, p. 85). — Le Paraclet symbolise la confiance de persévérer dans un progrès indéfini (Id., *ibid.*, p. 108).

4° Tout homme peut donc, par l'introspection, découvrir en lui-même le fond de la religion chrétienne; c'est même dans ce sens qu'il convient d'entendre la catholicité de l'Eglise (invisible)[1].

Par conséquent, *si les dogmes sont symboliques pour Kant, c'est qu'ils expriment seulement des réalités morales et subjectives.*

Mais, précisément, pour nos modernes, si les dogmes sont symboliques, *c'est qu'ils ont trait à des réalités objectives; ils ne le seraient pas dans le cas contraire.* Donc jamais opposition ne fut plus formelle.

Pour peu qu'on soit initié à la philosophie contemporaine, on sait que la connaissance du sujet par le sujet — et seulement dans certaines conditions de spontanéité qu'il serait trop long d'exposer ici — peut être dite *immédiate* et *absolue*, parce qu'elle est intuitive. — La connaissance des phénomènes et des objets extérieurs à nous, au contraire, est dite *symbolique*, *relative : relative* parce que nous ne connaissons ainsi les êtres que par rapport les uns aux autres, par leurs actions et réactions mutuelles : *symbolique*, puisque, si nous n'en connaissons ainsi que le dehors, la connaissance la plus profonde, qui s'acquiert par intuition, du dedans, nous échappe, — et donc, nous n'avons, dans ce cas, qu'une série de points de vue sur le réel, non le réel lui-même, des *symboles* qui répondent à la réalité, mais n'en sont pas la connaissance *adéquate*[2].

Et voilà pourquoi :

1° La seule connaissance identifiant absolument connaissant et connu n'est pas symbolique;

2° Déjà la connaissance scientifique repose sur le symbole;

3° Il en va donc de même de la connaissance religieuse, puisque connu et connaissant y sont extérieurs l'un à l'autre et ne communiquent pas par intuition.

Il en résulte immédiatement deux conséquences irrémédiablement opposées aux doctrines kantiennes, à savoir :

1° Que pour tous, savants ou ignorants, le dogme reste symbolique;

2° Que le dogme est symbolique précisément dans la mesure où il nous renseigne sur des réalités extérieures à nous[3].

3° *Le Dogmatisme moral.* — Mais certains, nous dira-t-on, ne s'en tiennent pas là; ils prétendent que le dogme est avant tout une déclaration d'attitude vis-à-vis de réalités extérieures à nous, plutôt qu'une connaissance spéculative fournie sur ces réalités. N'est-ce pas revenir, par un détour, à la théorie kantienne ?

Eh bien, non; il n'y a pas là d'emprunt fait à Kant. *Et qu'on ne nous fasse pas dire ici ce qui ne nous regarde pas pour l'instant, à savoir*

1. Id., *ibid.*, p. 167 et *passim.*

2. Bergson. *Introduction à la métaphysique* (*Revue de métaphysique et de morale*, janvier 1903).

3. Et, pour le dire en passant, voilà pourquoi reconnaissant cette influence surnaturelle d'une réalité divine sur l'Eglise, les « modernes » attachent tant *d'importance à la tradition,* dont Kant fait si bon marché (Id., *ibid.*, p. 179). Nouvelle divergence significative.

que ces doctrines sont vraies ou qu'elles sont fausses. De cela nous ne voulons rien savoir pour le moment : en tout cas, on peut être sûr que Kant ne s'y reconnaîtrait pas du tout.

Pour Kant, en effet, le but du dogme n'est pas de nous renseigner sur des manifestations de Dieu dans l'histoire, je suppose : ces prétendues manifestations sont toutes des *allégories ;* le peuple en a besoin, mais le philosophe s'en passe aisément : tout le drame se joue en nous, dans notre vie morale; c'est là qu'est la seule réalité. Nos modernes, au contraire, ne se contentent pas de proclamer que le dogme nous fait connaître des réalités extérieures à nous ; mais ils reconnaissent, comme l'Eglise l'a toujours reconnu, qu'elles sont si hautes et nous dépassent tellement que la seule connaissance que nous puissions en avoir est une connaissance analogique[1]. Et dès lors la question qui se pose n'est plus celle-ci : quelle est la meilleure formule de vie morale et est-elle différente pour le savant et pour l'ignorant ? — Mais cette autre : étant donné que tous, savants et ignorants, ne peuvent connaître les réalités surnaturelles que par analogie, quel rapport y a-t-il entre une analogie de ce genre — sous sa double forme *positive* et *négative* — et une définition proprement scientifique et purement intellectuelle ?

On voit que les questions différant déjà l'une de l'autre, les réponses, à plus forte raison, ne sauraient être identiques[2].

Et nous ne voulons pas conclure, sans protester énergiquement contre cette appellation de « *néo-catholiques* » qui a l'air de mettre le schisme dans l'Eglise. Il n'y a chez nous que des fils respectueux d'une mère à laquelle ils doivent le meilleur de leur existence : leur foi religieuse. Ils sauront, avec la grâce de Dieu, le prouver, si l'heure en vient jamais. Pour l'instant, sans se poser l'oiseuse question de savoir s'ils sont vieux ou jeunes dans le monde catholique actuel, ils y demeurent en toute sécurité d'âme parce qu'ils ne s'y sentent gênés dans aucune des manifestations de leur vie.

J. Cartier.

1. Kant parle aussi de connaissance analogique (p. 94, note). Ce passage peut faire illusion; il faut le replacer dans tout le contexte.

2. La réponse de Kant est, en effet, que peu importe que la *réalité* de tout mystère (historique ou métaphysique) *soit sacrifiée pourvu qu'on vive de sa formule* (Id., *ibid.*, p. 189, 245 et suiv.). Les modernes apologistes, au contraire, abandonnent la connaissance par définition *positive* et *proprement scientifique*, mais non pas toute *connaissance vraie*, par *anthropomorphisme légitime*, ni à plus forte raison la *substance* scientifiquement insaisissable en soi des réalités surnaturelles. Pour eux, *vie* et *réalité* sont inséparables.

Catéchistes volontaires

De la lettre pastorale de Mgr Fuzet, archevêque de Rouen, pour le Carême de 1906, sur le recrutement de catéchistes volontaires, nous extrayons les pages suivantes que nos abonnés liront avec le plus grand intérêt.

Dans l'histoire de l'Eglise de France, il serait facile de trouver aux catéchistes volontaires de glorieux ancêtres.

Clotilde avait si souvent expliqué à Clovis la bonté, la grandeur, la puissance de son Dieu, que, malgré toute la résistance de son âme barbare, le chef des Francs, l'heure du danger venue, se souvenait des leçons de sa catéchiste, et dans un cri qui retentira à travers les siècles, appelait à son aide le Dieu de Clotilde.

Charlemagne, luttant contre le pire fléau de son temps, l'ignorance, proclamait dans ses Capitulaires que le bienfait de la doctrine devait être accordé à ses peuples, et engageait tous les hommes de bonne volonté à s'associer aux Evêques pour faire connaître les Sacrements.

Mais le plus illustre patron des catéchistes volontaires, en même temps que leur modèle dans la manière d'enseigner, c'est le grand roi saint Louis. Dans son palais, sur le pont du navire qui le portait vers la Terre-Sainte, sous la tente, entre deux combats, il aimait à réunir autour de lui ses enfants ou les seigneurs de sa suite et il les instruisait sur Dieu, sa bonté, sa providence sa justice, sa miséricorde, sur le péché, « la pire des mézelleries », sur l'enfer et sur le ciel, égayant et éclairant ses causeries de traits historiques ou légendaires, qui captivaient ses auditeurs. Et Joinville, plus tard, avant même d'avoir raconté ces « catéchismes de son bon roi », mettait en pratique ses conseils, et, suivant son exemple, composait et répandait autour de lui un petit Manuel où il commentait le *Credo*. Dans cet opuscule, qu'on pourrait appeler un catéchisme en exemples et en images, il expliquait « comment nous devons tenir Dieu embrassé à deux bras, c'est à savoir avec le bras de la ferme foi et le bras des bonnes œuvres ».

Quand souffla le vent desséchant du protestantisme, l'Eglise, comme aux premiers siècles, fit un appel pressant aux catéchistes volontaires. « Que les enfants », décréta le Concile de Trente, « soient instruits dans chaque paroisse des principes de la foi et de l'obéissance qu'ils doivent à Dieu et à leurs parents. » Pie V, en 1571, Paul V, en 1607, prescrivirent aux Evêques d'instituer des fraternités, des confréries de la Doctrine chrétienne, pour instruire « sur les articles de la foi et les préceptes de notre sainte Mère l'Eglise » les enfants qui, « par suite de la perte de leurs parents, de la pauvreté, de l'incurie ou de la mollesse des pères et mères, ne recevraient pas d'éducation religieuse ».

La plus célèbre de ces confréries fut celle de Milan, constituée par saint Charles Borromée. Elle commença sous l'inspiration de

deux personnages des plus humbles, un prêtre du nom de Castellino et un pauvre cardeur de laines, François Villanova. Ils réunirent les enfants vagabonds, et tel fut bientôt leur succès que tout le monde voulut les imiter. Ce fut en peu de temps comme une armée de catéchistes volontaires, disciplinée avec le plus grand soin par saint Charles. Chacun y avait ses fonctions spéciales. La plus recherchée était celle que l'illustre archevêque avait désignée par le nom de Pêcheurs. C'étaient des hommes de zèle et d'autorité, qui allaient par les rues de la ville, munis d'une baguette comme signe distinctif, et avaient charge d'attirer au catéchisme — *allettare* — tous les écoliers égarés et tous les enfants flâneurs. « Les nobles, les gentilshommes », nous dit l'historien de saint Charles, « se disputaient à l'envi l'honneur de remplir cette fonction, et ils s'estimaient plus heureux d'avoir cette baguette à la main, que la croix de Malte sur la poitrine. »

Les archevêques de Rouen avaient devancé le Concile de Trente en organisant dans leur diocèse de petites écoles, et Georges II d'Amboise en 1520, publiait « des règlements, statuts et ordonnances » pour les maîtres de Doctrine chrétienne qui n' « auront d'autre emploi que d'enseigner et catéchiser les enfants et veiller sur leur conduite, en leur enseignant à bien prier Dieu.

En 1640, François de Harlay renouvela ces presciptions « pour l'utilité et instruction de la jeunesse ».

Au cours des XVIIe et XVIIIe siècles, ces confréries de la Doctrine chrétienne furent tellement prospères, qu'elles devinrent de véritables congrégations religieuses « s'engageant à former, sans demander salaire, les enfants à la foi catholique, à la piété, à la fréquentation des Sacrements, œuvres de miséricorde et autres devoirs chrétiens ». Telles furent en particulier, au Havre, la Communauté de Notre-Dame-de-Grâce; à Rouen, la Congrégation de Notre-Dame.

. . . .

Il est vrai, on entend dire que l'enfant moderne peut se passer du Christ et de son Evangile, parce que l'homme moderne n'en a plus besoin. Mais ils se trompent ou ils mentent ceux qui osent soutenir une telle théorie. L'histoire des générations actuelles n'est-elle pas la confirmation par les faits de ce mot de Victor Hugo : L'ignorance de Dieu est pour ainsi dire la pire des calamités » ? Le grand poète, qui devait se donner à lui-même de si cruels démentis, était alors dans toute la plénitude et dans tout l'éclat de son génie. Il disait aux législateurs de 1848 : « Quand la France saura lire, ne laissez pas sans direction cette intelligence que vous avez développée. L'ignorance vaut mieux que la mauvaise science. Donc ensemencez les villages d'Evangile. Ce qui fait l'homme bon, fort, sage prudent, bienveillant, digne de liberté, c'est d'avoir devant soi la perpétuelle vision d'un monde meilleur, rayonnant à travers les ténèbres de cette vie. Je veux donc sincèrement, je dis plus, je veux ardemment l'enseignement religieux. »...

Chroniques

Le fait Catholique

Une question de méthode

Quel que soit le rôle que l'on attribue aux faits dans la croyance, et quelle que soit la matière dont ils décèlent le surnaturel et le divin à l'âme qui les cherchent, l'élément objectif a, dans l'élaboration de l'acte de foi, une part que certains pourront bien réduire, mais que nul n'a vraisemblablement songé à supprimer radicalement[1]. Quels seront donc les faits qui serviront de base et d'appui à la foi? En face de quel objet conviendra-t-il d'amener l'âme qui cherche Dieu? Deux procédés sont en présence. Le premier — le plus usuel — comporte deux stades successifs : on montre d'abord que le surnaturel et le divin apparaissent dans la religion fondée par Jésus-Christ et qu'elle est une « révélation » : c'est l'objet du « Traité de la vraie religion » ; on prouve ensuite que la religion catholique est précisément la religion fondée par Jésus-Christ : c'est l'objet de la première partie du « Traité de l'Eglise ». Arrivé à ce terme, l'apologiste n'a plus qu'à conclure : donc le catholicisme est surnaturel et divin.

Au regard de cette démonstration à deux degrés, une autre se présente qui, brûlant les étapes, prétend en une seule traite nous faire terminer la route et nous amener au catholicisme. Sans nous attarder à ses détails secondaires, que nous retracerons plus loin, voici quel est son plan, dans l'idée synthétique qui la résume. C'est en face du fait catholique, tel qu'il est actuellement réalisé, qu'il convient de placer directement l'âme qui cherche Dieu; c'est dans le catholicisme, sans passer par aucun intermédiaire, que le surnaturel et le divin se décéleront à l'âme ainsi disposée : du premier élan, c'est à cette conclusion qu'il faut se déterminer : le catholicisme est la religion surnaturelle, la vraie religion.

Lequel de ces deux procédés est pratiquement le plus efficace? Lequel conviendrait-il d'employer pour que l'action divine se manifeste en un relief plus saisissant aux yeux qui veulent s'ouvrir à la

1. Voir sur cette question la note sur « les méthodes apologétiques » (*Revue pratique d'Apologétique*, 15 février 1906).

lumière ? D'étudier leurs avantages réciproques et après les avoir départagés, de prononcer sur leur valeur dynamique, je veux dire sur leur supériorité quant à l'influence et à l'action que par eux on exercera sur les âmes, c'est tout l'objet de cette étude.

* * *

Sans doute, il faut le reconnaître, la démonstration à deux degrés ne manque pas en sa faveur de raisons d'être sérieuses. Il est d'une bonne politique de nous unir sur certains points communs de nos croyances avec ceux qui les partagent avant de nous séparer sur celles qui nous divisent : or l'Eglise catholique et les communautés protestantes orthodoxes croient pareillement au caractère surnaturel et divin de certains faits relatifs aux origines du christianisme : l'espérance messianique, la vie, le témoignage, le caractère même de Jésus ; tous s'accordent à voir dans cette suite d'histoire la manifestation d'une intervertion surnaturelle et divine : tous croient en la parole et en la personne de Jésus : catholiques et protestants sont chrétiens : ce serait donc une tactique très prudente que de prouver ainsi tout d'abord la divinité du christianisme, abstraction faite de tout sujet de division. Et n'est-ce pas aussi une marche conforme au processus normal de la pensée que cette progression graduelle de la religion au christianisme, du christianisme au catholicisme : l'esprit aime à aller du simple au complexe, du général au particulier. On pourrait trouver d'autres raisons encore et non moins excellentes.

Mais, à l'expérience et à l'usage, il apparaîtra que le procédé n'est point aussi pratique qu'il le paraît : et n'est-ce pas la vie qui nous révèle la supériorité des méthodes ou leur infériorité ?

Pourrait-on en effet se représenter — autrement que par abstraction — l'Eglise chrétienne indépendamment et séparément de l'Eglise catholique ? Mis à part ceux qui se rapportent à la personne même de Jésus, tous nos motifs de croire, toutes les preuves sur lesquelles repose notre foi, tous les faits où se révèle une puissance surnaturelle et divine, nous sont donnés réalisés dans le catholicisme ; ils sont des faits catholiques, non pas des faits chrétiens ; ils sont la vie même de l'Eglise ; et donc, ou bien ils sont sans portée, ou bien si nous voyons, en eux et par eux, l'action divine, il faut dire que c'est dans le catholicisme même, dans la vie catholique que nous la saisissons et qu'ainsi c'est le catholicisme qui est divin. Le détail même des preuves nous fera saisir sur le vif le bien-fondé de la remarque[1].

C'est d'abord la doctrine chrétienne dont on montre la valeur intrinsèque, la transcendance et la supériorité incomparables, signes révélateurs du divin ; avec ses dogmes, sa morale et son culte, elle est un programme idéal s'adaptant à toutes les aspirations de l'être,

1. Tel est du reste l'avis du concile du Vatican, puisqu'il enseigne que « à la seule Eglise catholique se rapportent toutes les choses... qui ont été divinement disposées pour l'évidente crédibilité de la révélation chrétienne ». Cette question sera reprise plus loin.

à toutes les tendances de l'humaine activité; elle est une source féconde de vraie vie, et c'est en elle et c'est par elle que se manifeste à l'âme qui le cherche la réponse du divin. Or, de quelle doctrine et de quelle religion s'agit-il ici : de la doctrine chrétienne ou de la religion catholique ? En fait, il s'agit bien de la vie catholique : tous les traits qui constituent le dessin général de cette vaste synthèse, sont empruntés à la forme actuelle du catholicisme et ne sont réalisés qu'en elle. Pour n'en citer qu'un exemple, typique et décisif il est vrai, est-ce dans le protestantisme ou le catholicisme qu'on trouve la théorie de la justification et de la sanctification des âmes ? La thèse protestante n'est-elle pas essentiellement déprimante et n'est-elle pas la contradictoire du dogme catholique ?

Sans doute les apologistes, pour gazer le vice de l'argument et pour le laisser dans l'imprécision, ne font pas rentrer dans leur esquisse de la religion chrétienne le magistère doctrinal : seul, ou presque, un théologien d'une psychologie très fine, M. Brugère, — qui a bien vu combien un gouvernement infaillible, loin d'être opprimant et stérilisateur, répondait à ce besoin humain d'être enseigné et quel aspect magistral et divin, une religion empruntait à posséder ainsi cette autorité, lumière directrice de nos intelligences, — seul, dis-je, M. Brugère a compris dans la synthèse religieuse l'autorité infaillible; mais aussi il a si bien senti où le menait cet argument qu'il a intitulé ce chapitre « excellence de la doctrine chrétienne-catholique ». Aussi bien, si l'on démontre le caractère surnaturel et divin d'une forme religieuse, ne peut-il s'agir que de la doctrine et de la morale chrétienne, telle qu'elle a toujours été conçue et réalisée dans le catholicisme.

Et cela est plus manifeste encore, lorsqu'on s'efforce de faire sentir combien cette action surnaturelle et divine se manifeste dans l'histoire et dans la vie à ceux qui savent l'y voir. Qu'on la montre dans la puissance d'expansion triomphante et progressive, dans cette stabilité victorieuse et vivante, dans la fécondité de l'action transformatrice, c'est toujours de l'Eglise catholique qu'il est question. Et n'est-ce pas dans la vitalité actuelle de l'Eglise que nous sentons surtout cette intervention surhumaine et divine, et n'est-ce pas parce qu'en son organisme circule une sève de vie plus qu'humaine que nous la croyons « œuvre de Dieu » ?

En un mot, qu'on les considère isolément ou qu'on réunisse chacun de ces détails en un faisceau convergent et en « un bloc synthétique », c'est dans le fait « catholique » qu'ils se réalisent et qu'ils sont concrétisés. Le fait chrétien, indépendamment de la personne du Christ, n'est qu'une abstraction qui n'a jamais eu d'existence réelle en dehors du fait catholique et qui pratiquement se confond avec lui : si nous croyons au caractère surnaturel et divin de la religion fondée par Jésus, c'est donc dans la forme catholique sous laquelle elle se présente à nos yeux que notre foi saisit vraiment l'œuvre divine.

Quel acte de foi terminerait du reste le traité de la vraie religion entendue au sens de « religion chrétienne » ? « Je crois que Dieu

s'est révélé par l'intermédiaire de la religion chrétienne. » Et certes cette formule a bien une haute valeur et une portée profonde, si, par elle, on entend traduire sa croyance en la mission divine de Jésus et à tous les caractères surnaturels relatifs à sa personne; mais si l'on veut, par elle, manifester son adhésion à la forme religieuse que Jésus est venu établir et à son œuvre concrète où nous puisons la vie, notre acte de foi, dès lors, trouve-t-il dans le fait chrétien assez de réalité pour s'y reposer comme sur une base solide? Et au contraire l'Eglise, vivant sous nos yeux, ne fournit-elle pas à notre foi des racines autrement vigoureuses et singulièrement plus consistantes ? Et n'est-ce pas du reste l'avantage que l'on a le plus estimé dans la méthode dite « ascendante[1] » ? Prendre les faits les plus palpables, ceux qui, nous touchant de plus près, ont plus de prise sur nos âmes et faire reposer sur eux notre croyance, telle était l'habileté de sa tactique ; car ce n'est qu'une question de tactique et la discussion porte moins sur le fond des choses que sur la manière de les faire valoir. Si donc on veut être fidèle jusqu'au bout à l'esprit de la méthode, c'est des faits qui sont en contact plus immédiat avec nous qu'il faut partir pour aller à la foi; mais le fait chrétien primitif ne s'estompe-t-il pas déjà dans le lointain des âges ? Et, au contraire, le fait catholique ne nous parle-t-il pas davantage et plus fort parce qu'il est un fait palpable et tangible, parce que c'est de sa vie que nous vivons et que c'est ainsi en face de lui une question personnelle qui se pose personnellement pour chacun de nous ? Et aucune question nous prend-elle et nous fait-elle vibrer comme celles dont la décision engage actuellement toute notre vie?

Ainsi, placer les âmes en face du « fait catholique », sans passer par l'étape intermédiaire du fait chrétien, leur y faire chercher le surnaturel et le divin, et les amener par là à conclure et à croire que la « vraie religion », c'est non pas le christianisme sous une forme abstraite, mais le catholicisme dans sa réalité actuelle et vivante, tel est, ce semble, le procédé le plus logique et la tactique la plus habile.

*
* *

Au reste le procédé est moins nouveau qu'on pourrait le croire, et il a été fort souvent employé depuis qu'il y a des apologistes... qui font de l'apologétique, ce qui nous reporte aux premiers temps du christianisme. Sans nous donner le ridicule d'interpréter la pensée et la parole des Pères d'après nos préoccupations et notre mentalité moderne, il est cependant possible de montrer comment, plus d'une

1. Si l'on se réfère aux textes mêmes de M. Brugère, *De ver. relig.*, préface, § 2, 1, p. XXVI, cf. *pars secunda*, § 3, n° 46, p. 104, on verra que, par procédé ascendant et descendant, il vise surtout l'ordre des faits : par méthode ascendante, il entend celle qui, partant des faits présents remonte aux faits passés et qui considère en premier lieu la religion chrétienne, telle qu'elle lui apparait en fait : « *ascendendo a præsentibus ad præterita* », p. 104.

fois, loin de remonter aux origines mêmes du Christianisme dont deux ou trois siècles seuls les séparaient, c'est dans l'Eglise vivant sous leurs yeux qu'ils ont cherché la trace de l'influence surnaturelle de Jésus. Pour nous borner à deux illustres exemples, tel est le cas, entre beaucoup d'autres, d'Origène et de saint Augustin.

Elle est d'Origène cette remarque, une des idées maîtresses de son œuvre apologétique : « Aujourd'hui comme autrefois, Jésus se tait : il a son apologie dans l'existence de ses vrais disciples... l'apologie que vous me demandez nuirait à celle qui est dans les faits[1]. » Le christianisme se prouve donc par sa vivante perfection ; Origène n'exclut pas sans doute les autres preuves, et vouloir réduire à cette apologétique par la réalité toute son apologétique serait d'une critique trop tendancieuse pour être pleinement scientifique : mais le christianisme vivant et agissant, voilà bien pour lui l'œuvre qui témoigne de l'influence surnaturelle de Jésus et le fait qui rend croyable l'histoire miraculeuse des origines.

La même idée et un procédé analogue se retrouvent au fond, avec des nuances de détail dans la pensée de saint Augustin. « Ce n'est pas dans la vie du Christ que nous n'avons pas vue », c'est dans son Eglise actuellement vivante, c'est dans les choses d'aujourd'hui que se manifeste à nos yeux la force divine. « Les premiers disciples virent Jésus : ils ne virent point l'Eglise : ils virent la tête, et par la tête ils crurent au corps. Qu'est-ce que nous voyons qu'ils ne voyaient pas ? L'Eglise. Qu'est-ce que nous ne voyons pas qu'ils ont vu ? Jésus sous sa forme humaine. Or de même que ceux-là en le voyant crurent au corps, ainsi nous, qui voyons le corps, nous croyons à la tête[2]. » Ainsi, par le présent, nous remontons au passé : l'Eglise, par son mode d'existence, témoigne du caractère surnaturel des faits où elle prit racine : *index est præteritorum*[3]. Et « voici bien un grand miracle qui nous suffit : c'est que le monde ait cru sans miracles ces mystères[4] ». La réalité concrète pour Origène, le fait de l'Eglise pour saint Augustin, voilà où se manifeste, à qui

1. *Contra Cels. præf.*, nos 2 et 3. Τὴν ἐν τοῖς πράγμασιν ἀπολογίαν. *Pères grecs*, édit. Migne, t. II, col. 644-645. Cf. la même idée est développée — de façon un peu tendancieuse peut-être — dans l'*Apologétique traditionnelle*, par J. MARTIN, Paris, Lethielleux, t. I, p. 93, 101, 104-167, 280, 281. On pourrait retrouver le même procédé de démonstration dans saint Ambroise et d'autres Pères.

2. *Sancti Augustini opera*, *P. L.*, édit. Migne, t. XXXVIII, sermo CXVI, cap. VI, 6, col. 659-660. Rapprocher sermo CCXXXVIII, *in diebus Paschalibus*, IX, n° 3, col. 1126.

3. *Id.*, t. LX. *De fide rerum quæ non videntur*, cap. v, 8, col. 178. Cet opuscule montre précisément comment l'Eglise est à elle-même sa preuve ; il est à lire dans son entier.

4. *Id.*, 41. *De civitate Dei*, lib. XXII, cap. v, col. 756 et 757. Il y aurait également à citer le *De moribus* et le *De ecclesiæ catechisandis rudibus*, d'autres encore. Cette idée est familière à saint Augustin, il y revient sans cesse. Pour ne pas donner à cette étude le caractère d'une exégèse patristique, on s'est volontairement abstenu de multiplier les références aux passages parallèles de saint Augustin ou de quelques autres Pères qui ont employé, eux aussi, ce procédé de démonstration.

veut regarder l'intervention divine sous la forme la plus accessible aux âmes de bonne volonté.

Tout près de nous c'est encore ce procédé qui paraîtra le meilleur à plus d'un apologiste.

Ollé-Laprune écrivait : « Je le ferai ce petit traité de la foi..., un fait patent, singulier, incomparable, unique ; l'existence de l'Eglise, ἐξουσίαν ἔχων οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς. Cela, vrai du Christ, c'est vrai de l'Eglise. Partir de là[1]. » N'était-ce pas placer à la base de l'édifice le fait de l'Eglise et sans passer par un autre intermédiaire, aller directement à la croyance et à la foi? C'est bien du reste ainsi que s'engendre en nos âmes la foi. « Nous croyons à l'Eglise, parce qu'elle est « vivante, parce que nous avons de très fortes raisons de la regarder « comme l'œuvre de Dieu ; nous y croyons à cause de son dogme et « de sa morale, parce qu'elle marche depuis dix-neuf siècles contre « le courant, qu'elle refrène les passions qui hurlent contre elle..., « l'Eglise se prouve elle-même, c'est-à-dire que les motifs de cré« dibilité les plus saisissants se tirent de sa propre existence[2]. » Cette psychologie si pénétrante n'est-elle pas de tous points conforme à la réalité ? Et donc n'est-ce pas dans le fait catholique que directement nous puisons nos « raisons de croire » comme vient de le remarquer Mgr Mignot.

La méthode très originale de l'abbé de Broglie[3] n'est au fond que la mise en acte et la réalisation concrète de ce procédé : quand il s'efforce de mettre en relief, dans l'histoire, la transcendance du christianisme, n'est-ce pas du catholicisme qu'il s'agit et n'est-ce pas à l'Eglise catholique et à la forme sous laquelle elle se présente à nos yeux qu'il emprunte les traits dont il composera son tableau ? Lacordaire enfin qui, pour avoir su pleinement s'adapter aux modalités accidentelles de son temps, n'en éveille pas moins toujours un écho dans nos âmes parce qu'il a su exprimer ce qu'il y a en elles de plus profond et d'immortel, Lacordaire, d'emblée prend le catholicisme actuel comme point de départ de sa démonstration. C'était là son innovation hardie, mais géniale. « Nous ne sommes « point partis pour établir la divinité du christianisme des profon« deurs de la métaphysique ni des régions lointaines de l'histoire, « nous avons pris pour point de départ un phénomène vivant, pal« pable : l'Eglise catholique qui présente un phénomène unique ici« bas et par conséquent divin[4]. »

Et ce ne sont point seulement ces ouvriers de libre allure et d'avant-garde, mais des théologiens de profession et de métier, qui usent de cette méthode de démonstration directe. Brugère, chez qui

1. *Vitalité chrétienne*. Paris, Perrin, 1904, 7e édit. Epilogue, ch. III, *La foi du chrétien*, p. 330.

2. *Critique et tradition*, de Mgr Mignot. *Correspondant*, 10 janvier 1904, p. 10 et 11.

3. *Religion et critique*, in-12, Lecoffre, livre II, *Relig. et hist.* Cf. aussi *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*. Puttois-Cretté, Paris, ch. IX et X.

4. *Conférences de N.-D.*, année 1846, 1re conférence, œuvres complètes, t. IV

l'esprit le plus ferme et le plus prudent s'allie avec une merveilleuse clairvoyance des besoins des âmes, consacre toute la première partie de son traité de la vraie religion[1], si riche en aperçus féconds, à montrer comment de l'excellence du christianisme découle son caractère divin. « Or c'est du christianisme catholique « qu'il s'agit tel qu'il existe et qu'il vit sous nos yeux. Pour que la « divinité du christianisme puisse ressortir de son excellence, il « faut considérer le christianisme, non pas quelconque, mais celui « qui nous paraît le plus complet, le christianisme catholique. » C'est donc la divinité du catholicisme qu'il dégage de sa supériorité et de sa réponse surhumaine à nos tendances, et c'est dans le fait catholique lui-même que se révèle pour nous le divin. C'est donc directement au catholicisme et à l'Eglise que nous adhérons, et la « vraie religion » n'est autre que l'Eglise catholique.

La même idée et la même méthode se retrouvent traduits avec plus de précision encore dans les *Entretiens sur la démonstration chrétienne* du cardinal Dechamps[2]. Il blâme ceux qui, ayant très bien observé que les motifs de crédibilité tirés de la propagation et de la stabilité surhumaines de la religion chrétienne ne se vérifient que dans l'Eglise catholique, n'ont cependant pas cru pouvoir donner de démonstration catholique avant d'avoir achevé la démonstration chrétienne. Pour lui le signe que la Providence a laissé au monde, c'est l'Eglise. Elle est, par l'éclat de ses caractères, le premier motif de crédibilité, et la vérité et la divinité de la révélation chrétienne ne nous apparaissent dans toute son évidence que par ce signe. Dieu fait pour nous la démonstration chrétienne et catholique d'un seul coup et toutes les deux à la fois, et loin de nous faire descendre du passé au présent, c'est par le présent qu'il nous fait remonter au passé : c'est en montrant l'Eglise universelle qu'il dit : « Croyez à mes œuvres, ce sont elles qui rendent témoignage de moi. » C'est donc dans le fait catholique et par ces caractères qu'apparaît la trace de l'influence surnaturelle et divine, c'est dans le fait même de l'Eglise que se manifeste aux âmes qui la cherchent, la révélation. « Les deux démonstrations chrétienne et catholique se font d'un même coup. »

Serait-ce trop osé d'affirmer que ce procédé est pleinement en harmonie avec l'un de ceux que préconise la constitution « *Dei Filius*[3] ». Et cela n'a rien que de naturel quand on se souvient du rôle important joué par le cardinal Dechamps au Concile du Vatican. « A la seule Eglise catholique se rapportent toutes les choses qui, si nombreuses et si merveilleuses, ont été divinement disposées pour l'évi-

1. *De vera religione.* Paris, Roger, 1878, *Pars secunda,* sect. I. Cf. A. PACAUD, *Revue prat. d'apolog.*, 1er fév. 1906, p. 417.

2. Premier entretien, *passim.* p. 67, 68, 72, 73. Cf. *Annales de philos. chrétienne,* fév. 1906, *Controv. sur la méthode apolog. du cardinal Dechamps*, p. 456-457, 8, 9.

3. DENZINGER, sect. III, cap. *De fide*, n° 1642.

dente crédibilité de la foi chrétienne[1]. Bien plus l'Eglise, par elle-même, à cause de son admirable propagation, de sa sainteté éminente, de sa fécondité inépuisable en toutes sortes de biens, à cause de sa catholique unité et de sa stabilité invaincue, est un grand et perpétuel motif de crédibilité et le témoignage irréfragable de sa mission divine. » Sans doute le Concile n'entend pas renoncer à la démonstration par les prophéties et les miracles, puisqu'il les a expressément reconnus comme des signes très certains, et adaptés à toutes les intelligences, de la révélation divine : mais, ou bien les mots n'ont aucun sens, ou bien le Concile prétend bien affirmer. d'une part, que tous les faits par où se révèle la foi chrétienne sont vrais de la seule Eglise catholique et ne sont réalisés qu'en elle, et, d'autre part, que c'est bien dans le fait de l'Eglise vivante et actuelle qu'il faut chercher les preuves de sa mission divine[2]. Qu'avons-nous dit autre chose, sinon que les faits par où se révèle la foi chrétienne ne sont réalisés que dans l'Eglise catholique : c'est exactement la pensée du Concile. Quel procédé préconise cet article sinon de chercher les traces de l'intervention divine « dans le fait catholique », et le Concile ne nous enseigne-t-il pas que l'Eglise est à elle-même son motif de crédibilité, sa preuve, et que l'une des manières de démontrer sa divinité est de la regarder et

1. La plupart des théologiens (Hurter, p. 115, n° 101, t. I; Mazella, *De relig. et Eccl.*, p. 224, n° 303; Hettinger, *Théol. fondamentale ou Apologét.*, trad. Belet, p. 511, art, II; Gatti, vol. III, Diss. 2, p. 337), remarquent également que les preuves de la révélation chrétienne s'appliquent exclusivement à l'Eglise catholique. Voir surtout Wilmers. *De relig. revelata*, l. V.

2. Le chanoine Didiot, dans sa *Logique surnaturelle objective*, théorème XLII, 201-211, avait déjà fait cette remarque et proposé cette méthode ; on lui a reproché, « en subordonnant la preuve par les miracles à la preuve par les caractères, de faire œuvre de théologien et d'apologiste et d'avoir ainsi « établi un traité théologique des preuves du fait de la révélation ». Aussi lui déniait-on le droit de se réclamer du Concile qui « n'a point dit que c'est sur le témoignage de l'Eglise que l'apologiste doit appuyer ces preuves ». Cf. Vacant, *Et. théolog. sur les constitutions du Concile du Vatican*. Constitution *Dei Filius*, Paris, 1895, t. II, p. 161-162; Bellamy, *La théologie cath. au* XIX[e] *siècle*, Paris, 1904, ch. IX, p. 214-216. La méthode semble n'avoir pas été pleinement comprise. Peut-être, du reste, la manière dont M. Didiot l'a pratiquement réalisée a-t-elle donné lieu à la méprise. Pour nous, il ne s'agit nullement d'exposer les caractères ou les notes de l'Eglise au point de vue théologique et encore moins d'appuyer ces preuves sur le témoignage de l'Eglise : c'est au point de vue strictement rationnel que nous nous plaçons pour les établir, et nous prenons ces caractères de fécondité, de catholicité, de sainteté, tels que l'histoire critiquement interprétée et la vie de l'Eglise humainement observée nous les fournissent. Le P. Bainvel avait mieux saisi la pensée conciliaire dans une de ces notes d'un raccourci si suggestif dont il accompagne l'ouvrage de M. Bellamy : « Le concile connaît deux procédés de démonstration : le procédé historique, le procédé d'observation directe en regardant l'Eglise actuelle et vivante. » Cf. Bellamy, théol. au XIX[e] siècle, ch. IX, p. 225. C'est précisément le second procédé indiqué par le Concile que nous estimons le plus opportun et le plus efficace.

de l'étudier elle-même dans tous les faits de son histoire. Ainsi la démonstration directe et immédiate de la divinité du catholicisme, est pleinement conforme aux enseignements conciliaires. Il est légitime de partir du fait même de l'Église catholique, et sans autre étape, d'une seule traite, de suivre la route qui conduit à la foi : c'est directement par le catholicisme que se révèle à nous le divin, et c'est la religion catholique qui au premier coup nous apparaît comme la vraie religion.

*
* *

Mais il ne suffit pas de critiquer, il faut encore construire. Indiquer l'idée générale d'une méthode est insuffisant, il faut de plus montrer comment elle est viable et comment, dans ses grandes lignes, elle s'organise. Voici donc les traits généraux de ce traité d'apologétique.

Tout d'abord déclarons-le nettement. Devant nous placer au point de vue strictement apologétique, et ne nous éclairer que des lumières rationnelles, nous laisserons de côté tout ce qui, dans le traité de l'Eglise, est d'ordre théologique. Notre division générale comprendrait deux parties correspondant aux deux grands faits qu'énonçait le cardinal Dechamps.

Une première établirait le fait intérieur de conscience : elle serait consacrée à disposer l'âme à la recherche et à la croyance du surnaturel. De cette étude, de sa méthode et de son plan, il n'est pas question ici.

Une seconde partie exposerait le « fait extérieur » correspondant au « fait intérieur » ; à l'âme qui cherche le surnaturel, on montre la « vraie religion », où elle le trouvera, et les faits par où il se révélera à elle. Dans la méthode préconisée par cet article, c'est le « catholicisme » qu'il faut donner directement comme étant la vraie religion, et c'est en face du fait catholique actuel qu'il faut du premier coup amener l'âme, afin qu'en ressorte pour elle le caractère surnaturel d'une œuvre divine.

Trois sections se partageraient cette étude, considérant chacune le catholicisme à un point de vue différent, l'envisageant successivement *en lui-même, dans son rapport avec ses origines, dans sa relation avec les autres formes religieuses.*

1° L'observation directe du catholicisme en lui-même comporte un double exposé :

D'une part, en effet, la synthèse de la théorie catholique intégrale, le plan de la religion catholique nous révèle non pas seulement sa supériorité statique et spéculative, mais sa puissance dynamique, sa valeur de vie ; programme idéal de vie, le catholicisme est encore une source d'énergie et la réponse à toutes les tendances dans lesquelles l'être humain cherche à s'exprimer ;

D'autre part, par une sorte de contre-épreuve pratique, la vie et l'histoire de l'Eglise témoignent des effets vraiment surhumains par lesquels s'est traduite dans la réalité son excellence idéale, et qui nous révèlent en fait l'intervention divine et surnaturelle.

Que l'on considère, en effet, l'action transformatrice que l'Eglise exerça au début sur les âmes et sur l'humanité entière, action qui s'est perpétuée durant les siècles par toute l'influence morale, civilisatrice et sociale du catholicisme, et qui de nos jours produit encore ces fruits merveilleux révélateurs de la sainteté de l'Eglise; que l'on établisse, non pas seulement sa puissance de propagation initiale, mais sa puissance de diffusion permanente, qui de nos jours se traduit par sa catholicité[1] toujours progressive; que l'on démontre sa force de stabilité, qui lui a permis, après la crise redoutable des persécutions, de traverser cette longue suite d'attaques et d'épreuves de tous genres, et de conserver cette vitalité conquérante au milieu même des bouleversements actuels: action transformatrice. puissance de propagation, force de stabilité, ce sont les trois aspects sous lesquels la vie de l'Eglise se manifeste à nous comme surhumaine et divine, et si nous sentons mieux cette énergie vitale, c'est parce qu'elle est l'aliment dont vivent nos sociétés et dont nous-même nous vivons. Ainsi la vie réelle du catholicisme répond à sa valeur spéculative : directement observé en lui-même, dans sa théorie et dans son histoire, le fait catholique décèle « le divin » à l'âme qui cherche la lumière.

2° Mais quel est le rapport de ce fait actuel et du germe dont il est le développement ?

Et c'est ici que se poserait d'abord la question délicate de savoir dans quelle mesure exacte le catholicisme actuel est bien, dans ses lignes essentielles, l'épanouissement du germe primitif semé par Jésus-Christ.

Quelle forme Jésus avait-il rêvée pour le royaume divin dont il était l'agent ? Et la forme catholique reproduit-elle fidèlement le plan et la pensée du Christ, ou s'en est-elle écartée ?

C'est toute la première partie du traité *De Ecclesia*, ce serait donc l'Eglise actuelle au regard de l'Eglise primitive, l'analyse et l'étude du rapport qui les relie dans leurs lignes générales.

Et, si l'Eglise actuelle est bien toujours l'œuvre de Jésus, qu'était Jésus? C'est dans sa vie, aboutissant du long espoir messianique, c'est dans son caractère et dans sa personne, c'est dans son action miraculeuse et dans sa résurrection, et dans l'influence toujours vivante qu'il exerce sur les âmes et sur notre vie personnelle qu'il faut rechercher toujours l'action divine et Dieu.

De même que le fait catholique révèle cette intervention providentielle dans son existence actuelle, ne la manifeste-t-il pas aussi dans le fait initial d'où il dérive ?

Ainsi le catholicisme est divin dans son germe original et primitif.

3° Mais la transcendance du fait catholique apparaîtra dans un

1. Si on considère du point de vue apologétique, et si on les étudie rationnellement, ces « notes » de l'Eglise, catholicité et sainteté, deviennent aussi les caractères par où se manifeste l'intervention surnaturelle et divine dans la vie de l'Eglise. Et elles restent bien, quoique entendues en un sens un peu différent de l'usage habituel, des notes de l'Eglise.

relief d'autant plus accentué qu'on l'aura comparé et opposé aux autres faits religieux : et c'est à établir la supériorité objective de sa doctrine et de son histoire, c'est aussi à analyser sa supériorité comme valeur de vie que sera consacrée cette troisième section. Que vaut le fait catholique en face des autres faits religieux et que vaut-il au regard de l'âme qui veut vivre[1] ? C'est la question à laquelle répond cette troisième partie.

Que l'on joigne ensuite en un faisceau convergent les résultats de cette triple enquête : l'impossibilité d'une explication naturelle du catholicisme s'accroîtra d'autant : et leur ensemble fera ainsi apparaître dans une puissante synthèse « le bloc catholique ». C'est ici que se termine le rôle de l'apologiste, et c'est ensuite le travail personnel qui commence pour l'âme, et dont le fruit sera de faire apparaître le surnaturel et de la mener, sous l'action de la grâce, à la foi.

Mais l'acte de foi, qui, dès lors, jaillit des profondeurs de l'être tout entier, n'est plus l'adhésion vague et imprécise à une « Religion chrétienne » lointaine et abstraite, sans relation directe avec notre vie, mais un engagement actuel, concret et vivant, la participation effective à cette forme religieuse déterminée sous laquelle l'œuvre du Christ se présente à nous dans la réalité et par laquelle nous communions à sa vie et à sa divine influence. C'est le catholicisme qui est la religion surnaturelle et révélée, c'est le catholicisme qu'il faut embrasser parce qu'il est « la vraie religion ». Telle est donc la conclusion où, d'un seul trait, nous conduit le procédé de démonstration directe : et si, du premier coup, elle nous amène ainsi en face du fait catholique, cette manière de poser la question ne met-elle pas davantage en jeu notre personnalité, n'a-t-elle pas plus de prise sur nous, plus de rapport à notre vie ? Plus logique et plus habile ainsi nous apparaît le procédé qui, fusionnant en un seul les deux traités de la « vraie religion » et « de l'Eglise », groupe autour du « fait catholique », pris comme point central et comme pivot, tous les éléments dont se compose la recherche de la vraie religion et les faits par où se révèle l'action divine. Et si une telle méthode est en pleine conformité avec les enseignements conciliaires, pourquoi ne pas l'adopter et pourquoi en fait n'essayerait-on pas de la suivre ?

H. Ligeard,
Professeur d'apologétique
au grand séminaire de Lyon.

1. Cf. *Revue pratique d'apologétique*. A. Alfaric : « Valeur apologétique de l'histoire des religions », 1er et 15 nov. 1905.

Chronique Scientifique

Les limites de la biologie, par J. Grasset, professeur de clinique médicale à l'Université de Montpellier, 3e édition, augmentée d'une préface par Paul Bourget. Paris, Alcan, 1906, XIX-204 p. Prix 2 fr. 50.

Le titre de ce petit livre répond adéquatement à son cadre intérieur : après un exposé de la théorie du *monisme biologique* (I) sont déterminées successivement les limites inférieures de la biologie, les sciences physico-chimiques (II); ses limites latérales : morale (III), psychologie (IV), littérature et arts (V), histoire, sociologie et droit (VI); ses limites supérieures : mathématiques, géométrie et logique (VII), métaphysique (VIII), théologie et religion (IX). Cette légende un peu sèche recouvre en réalité des sujets de haute importance, abordés et traités avec une abondance de pensées et une précision de vues assez peu communes dans les publications actuelles.

A l'*affirmation* d'une science unique, la biologie, qui absorbe toutes les autres, les contient ou les supprime, s'oppose, et la domine, l'existence des faits incommensurables à d'autres : le fait proprement politique, le fait religieux, le fait éthique, etc...; ce sont des faits *premiers*, et par conséquent objets de sciences indépendantes et irréductibles. Pour connaître de ces faits, la méthode est partout la constatation, mais effectuée par des procédés qui diffèrent d'une science à l'autre, puisque l'objet de chaque science est d'un ordre spécial; à la *doctrine* de l'unité du mode de connaissance, se substitue donc la règle de spécialisation des méthodes. L'antinomie entre la science et la philosophie, entre la science et la religion, reste dès lors un *à-priorisme:* il y a en réalité des domaines différents, livrés à des études différentes; sa méthode même fixe à chaque science sa limite; « chaque science ignore l'objet des autres, l'homme seul dans son unité personnelle peut les connaître et les utiliser toutes » (p. 171).

On voit à ce simple aperçu — car cet ouvrage ne s'analyse pas, il doit se lire — que l'auteur touche à des problèmes philosophiques, plus que jamais actuels : les modes de connaissance et la valeur de la science. Nous ne pouvons nous y arrêter et signalerons ici de préférence la position et les éclaircissements qu'il fournit à ceux que tourmente le souci d'allier les conquêtes les plus récentes de la biologie et leurs convictions métaphysiques et religieuses, à ceux surtout qui tiennent pour impossible la coexistence et la juxtaposition de la science et de la religion, et présentent comme une exigence nécessaire la disparition définitive de celle-ci devant celle-là, Le chapitre sur *la biologie et la théologie*, et celui des conclusions,

sont particulièrement intéressants à cet égard[1]. Les sciences marchent parallèlement, et parallèlement peuvent prendre place et se développer dans un même esprit l'éducation scientifique, l'éducation philosophique, et l'éducation religieuse; il suffit pour cela qu'il use de tous ses moyens, et soit fidèle jusqu'au bout à la vraie méthode scientifique. L'étude biologique lui apprendra l'existence ou la possibilité de l'évolution, mais de savoir pourquoi et sous quelle forme cette évolution a commencé, si elle finira ou non, le problème est insoluble; à côté de cela, l'étude psychologique le forcera à admettre en l'homme un être responsable, mais la destinée précise de cet être lui échappe; mais, une révélation lui est apportée, que cet esprit a été préparé d'ailleurs à recevoir, et qui produit une solution des problèmes reconnus inaccessibles par la biologie ou la psychologie. A moins que l'esprit n'établisse, de lui-même, une démarcation *arbitraire* de ses pouvoirs, et qui n'engagera donc que sa personne, pourquoi cet esprit limiterait-il sa réceptivité et se trouverait-il nécessairement fermé à un ordre de choses qui ne détruit ou n'atrophie aucune de ses autres connaissances et apporte chez lui un complément et un accroissement nouveau?

Il est intéressant d'observer que la meilleure preuve de la justesse de ces conceptions se trouvera dans le fait que des biologistes d'une valeur indiscutable aux yeux de leurs pairs (c'est le cas du Dr Grasset lui-même) soient en même temps des croyants. Car ce fait n'est qu'une expression de cette réalité : que d'être un croyant ne favorise, ni n'empêche, le plein développement et épanouissement dans un ordre quelconque, des sciences où l'on s'est spécialisé. « Nec ancilla, nec domina » : cette science (la biologie, dans l'espèce) n'a pas à sortir de ses limites naturelles, ni à commander aux autres sciences; que, par ailleurs, « elle fasse son travail sans se préoccuper des rapports qu'auront ses conclusions avec celles de la théologie, soit dans un sens, soit dans un autre » (p. 165). C'est une vérité à rapprocher de cette affirmation de la Constitution dogmatique de la Foi catholique établie par le concile du Vatican : « L'Eglise ne défend à aucune science de se servir de ses principes et de ses méthodes dans le domaine qui lui est propre[2]. » (p. 166).

Le Radium, par R. de Montessus, dans la collection *Science et Religion*, n° 365. Bloud, Paris, 1906.

C'est un exposé des propriétés du Radium, corps producteur d'énergie, à la différence de ce que l'on savait jusqu'ici des pro-

1. Il paraît superflu d'observer que dans ce livre où les citations abondent, ce sont les pensées que l'auteur entend que l'on relève et pénètre, non l'argument d'autorité qu'il prétend mettre au-dessus de tout.

2. Voici le passage tout entier : « Nec sane ipsa vetat, ne hujusmodi disciplinæ in suo quæque ambitu propriis utantur principiis et propria methodo; sed justam hanc libertatem agnoscens, id sedulo cavet, ne divinæ doctrinæ repugnando errores in se suscipiant, aut fines proprios transgressæ, ea, quæ sunt fidei, occupent et perturbent. » (*Constit. conc. Vatic.*, cap. IV : De fide et ratione.)

priétés des corps; l'auteur signale en outre quelques rapprochements et présente quelques conclusions pleines d'intérêt. — Toutefois, en thèse générale, et au point de vue qu'il nous faut envisager, on peut estimer que la connaissance de ces phénomènes que les physiciens ont pu révéler est encore trop incomplète, les problèmes qu'elle soulève sont trop peu définis, et les solutions provisoires encore trop rudimentaires, pour fournir une base solide à quelque application d'ordre apologétique.

Le problème ou le préjugé des races, par M. Ch. Richet, membre de l'Académie de médecine, dans *Rev. gén. des sciences*, 30 oct. 1905

Le génie et les théories de M. Lombroso, par Et. Rabaud, dans la *Revue des idées*, 15 sept. 1905.

En ce moment, dans les milieux qui se sont donné pour tâche de supprimer et puis de suppléer non seulement le christianisme, mais la Religion dans notre société, un immense mouvement de propagande prend corps et s'étend, sous le couvert et les apparences d'un enseignement scientifique des masses. Sur ce mouvement, sa portée et sa valeur exacte au point de vue scientifique, on se propose de revenir prochainement dans la *Revue*. Il paraît utile de signaler dès maintenant deux articles qui pourront rendre service à ceux de nos lecteurs qui souhaitent d'acquérir une vue sérieuse de certaines questions d'anthropologie avec lesquelles ce mouvement les mettra journellement aux prises. On peut affirmer que rien n'est plus difficile que d'être réellement objectif, c'est-à-dire de se tenir à toute la rigueur de la méthode positive, de rester vraiment scientifique, dans l'étude de ce qui touche à la vie de l'homme, qu'il s'agisse de questions de morale, de sociologie, de biologie générale. — Dans le domaine de la biologie, les deux études critiques de M. Richet et M. Ed. Rabaud, toutes deux judicieusement menées, font la preuve de cette difficulté, pour des questions distinctes, et elles ont pour nous l'avantage de montrer où l'apologiste doit porter son attention lorsqu'il se trouve en présence de doctrines qui sont apportées sous le couvert et le nom de la *science :* il doit vérifier les titres scientifiques de ce qu'on lui affirme, c'est-à-dire contrôler les faits sur lesquels on s'appuie, et la valeur des rapports que l'on établit entre eux. C'est la meilleure, c'est même la seule méthode à suivre lorsqu'il s'agit de discussions dans l'ordre des sciences; les raisonnements sur des principes et des idées pures n'auraient point d'efficacité.

1° M. Ch. Richet adopte la distinction en trois grandes races : blanche, jaune, noire; c'est la classification traditionnelle, fondée sur un ensemble de caractères : couleur de peau, forme des lèvres et du nez, angle facial, etc... On ne peut l'accepter toutefois sans ajouter que la couleur des téguments peut être le résultat d'une simple convergence adaptative qui aurait rapproché des groupes, issus eux-mêmes de familles diverses, et créé de cette manière les trois races, l'homogénéité de chacune étant plus apparente que réelle.

Il importe de faire cette réserve pour marquer que la distinction des trois groupes actuels n'est pas aussi *radicale* (au sens propre du mot) que l'article de M. Richet pourrait le laisser croire, encore qu'il n'ait pas la prétention d'épuiser en quelques pages une question aussi étendue et complexe que celle des races humaines. — Quant à baser une classification sur des différenciations linguistiques, « il n'est pas de plus grande erreur anthropologique » : en règle générale, les langues portent en effet la trace des rapports *historiques* des peuples, non de leurs origines. Cette simple remarque permet de rejeter à leur véritable place, dans le domaine des imaginations, ces soi-disant variétés différentes de la race blanche qui eurent quelque fortune sous les dénominations de race Aryenne, race Sémite, race Indienne, et dont Renan[1] et quelques autres après lui ont voulu faire état jusque dans les questions religieuses.

Les différences anatomiques relevées entre les races humaines concordent avec des différences dans la mentalité. Ces différences sont-elles aussi profondes que M. Ch. Richet se plaît à le dire, on peut en douter; ici encore il se meut dans un cadre trop restreint, et par suite il laisse entrevoir une sorte d'irréductibilité qui est plus apparente que réelle, il serait aisé de le démontrer. Par contre il observe très justement, et avec insistance que l'on doit en toute rigueur s'en tenir à parler de *différences* entre les races humaines, que l'on ne peut, scientifiquement, définir et classer les races humaines en races *supérieures* et races *inférieures*, comme telles; *a fortiori* n'accepte-t-il pas cette *hérésie* (le mot est de M. Richet) qui consisterait à « diviser les humains en deux types principaux, l'homme civilisé et l'homme primitif ».

Les *publicistes* qui soutiennent des distinctions comme cette dernière, font ordinairement grand état des différences entre le volume cérébral des races humaines. Mais les différences ne sont pas assez grandes pour autoriser une conclusion ferme, et d'ailleurs « l'intelligence doit se juger par le degré d'intelligence, et non par les dimensions cérébrales ». C'est, en effet, un véritable préjugé d'admettre qu'il existe un rapport rigoureux et nécessaire entre les proportions du cerveau et celles de l'intelligence, et le préjugé a malheureusement réussi dans certains milieux à se faire accepter comme vérité scientifiquement établie. — Le cerveau, chez l'homme, offre un développement et un poids relatifs à celui du corps : le cerveau d'un homme de grande taille et de forte carrure sera un cerveau pesant un poids absolu; par cela même qu'il renferme toutes les fibres qui vont s'épanouir à la périphérie, et que ces fibres sont d'autant plus nombreuses que la surface du corps est plus grande, il n'en suivra pas nécessairement qu'un tel individu soit plus intelligent qu'un autre de petite taille et de faible carrure. Les pesées ont été rarement faites en tenant compte de cette donnée, importante

1. Voir notamment *Histoire du peuple d'Israël*, ch. 1, *Arrivée des Sémites en Syrie*, où l'on peut admirer toute une construction qui est pure fantaisie sous un déguisement scientifique.



cependant; d'autres éléments encore sont généralement négligés[1]; enfin l'on n'établit, par les procédés ordinaires, que des moyennes qui sont toujours discutables et laissent en dehors d'elles de nombreuses et frappantes exceptions qu'il est impossible d'expliquer. On est donc bien loin, en ces questions, des conditions exigibles pour arriver à des conclusions fermes et définitives; dire que l'intelligence est directement et nécessairement proportionnelle à la masse du cerveau, c'est émettre une affirmation, nullement poser une règle rigoureusement établie et démontrée.

On s'est tenu aux mêmes *à peu près*, et l'on est tombé dans les mêmes erreurs en voulant tabler sur des relations soi-disant nécessaires entre le poids du tissu nerveux et la capacité cranienne. En réalité, il n'y a pas corrélation absolue entre la croissance de l'un et de l'autre : des modifications dans la croissance du crâne n'ont pas toujours leur répercussion sur le développement du cerveau, et inversement; dès lors, des conclusions qui seraient *uniquement* basées sur la capacité du crâne sont dépourvues de rigueur et deviennent très contestables. Ces observations démontrent le peu de consistance qu'offrent beaucoup de théories échafaudées par des anthropologistes. Un nombre infime de crânes leur suffisent pour reconnaître des races différentes, les restes les plus chétifs pour déterminer la capacité d'un crâne, et par déduction la masse du cerveau qu'il contenait[2] et le degré d'intelligence de son propriétaire et de tous les hommes de sa race; la forme allongée (dolichocéphale) ou rétrécie (brachycéphale) du crâne, est considérée comme un caractère de tout premier ordre; on en vient enfin à admettre comme un véritable postulat l'*infériorité absolue* des races préhistoriques, et cette *vue de l'esprit* préside au récolement et à l'étude des faits, et domine visiblement un certain nombre d'interprétations. De là des conclusions hâtives et erronées, comme celles qui firent créer l'antropopithèque de Java; de là des affirmations tranchées, qui cependant ne se basent pas sur les faits, telle l'absence prétendue de tout sentiment religieux chez l'homme préhistorique, du moins au paléolithique ancien[3] — et cette affirmation sans preuves sert pourtant de point d'appui à des systèmes adoptés par quelques historiens des religions. — La cause première de ces errements réside dans la préoccupation, avouée par quelques-uns, de résoudre à tout prix le problème entier des origines de l'homme, comme si l'accord ne se faisait précisément pour l'instant, entre la plupart des savants, sur cette constatation que « *de fait* les questions d'origine sont insolubles ». On ne peut donc que regretter l'intrusion dans une science, qui doit être avant tout objective et impersonnelle, d'éléments proprement subjectifs, dont la présence peut malheureusement condamner à la stérilité des études du plus haut intérêt, et en vue

1. Pour avoir un aperçu plus complet de cette question, on consultera utilement M. Arthus, *Eléments de Physiologie*, Masson, 1905, 2e édit., p. 624 s.
2. V. *Le Préhistorique*, par de Mortillet, 3e édit., 1900. Reinwald, p. 245-251, exemple de ces procédés.
3. V. de Mortillet, *op. cit.*, p. 233.

desquelles beaucoup d'efforts ont déjà été faits, et beaucoup de matériaux recueillis. — Ces remarques suffisent pour montrer que ces questions, toutes d'actualité, débordent de beaucoup par leur portée le simple article de M. Ch. Richet; celui-ci en donne un aperçu et se borne à toucher quelques-uns des points que nous signalons.

Un article récent de M. J. Deniker sur les *Races de l'Europe* (*Revue des Idées*, 15 déc. 1905), reprend la question en se plaçant au point de vue plus spécial de l'Europe. J'y relève seulement ce passage, de sens plus général, qui s'accorde avec les observations faites ci-dessus : « Les anthropologistes ne s'occupent plus aujourd'hui à classer les races en *supérieures* et en *inférieures*, et s'ils admettent les différences somatiques entre les races, s'ils recherchent certains caractères *simiesques évolutifs*, ils sont loin de penser que ces caractères vont nécessairement de pair avec une supériorité ou une infériorité des caractères psychiques. » (*Rev. cit.*, p. 908.)

2° M. Cesare Lombroso s'est fait un renom, depuis quelques années, par ses théories sur le génie et sur la criminalité; nous n'avons à les mentionner ici qu'en tant qu'elles rentrent dans un ensemble de systèmes qui tendent à lier l'activité et toute la vie morale de l'homme, d'une manière absolue et nécessaire, à sa conformation physique. Dégénérescence, hérédité suffiraient à tout expliquer : le crime jaillit spontanément d'un organisme dégénéré; le génie est une névrose, le génie est de même essence que la folie. Ces affirmations, une fois lancées, font leur chemin; les philosophes usent leurs raisonnements contre ces « *vérités universelles* », sortes de postulats qui ne laissent point de prise; on les accable sous la masse imposante des faits, et leur intervention a souvent le résultat de faire une autorité à ceux qu'ils ont tenté vainement de réfuter. L'expérience, maintes fois répétée, devrait cependant apprendre que ces questions étant d'ordre scientifique, il faut, pour les traiter, demeurer sur le terrain des sciences, et la seule méthode qui soit dès lors recevable consiste à *se tenir aux faits*, à en *vérifier la qualité;* tant valent les faits et leurs rapports, tant vaut la théorie.

On peut être assuré que M. E.-F. Rabaud n'a jamais eu la moindre préoccupation apologétique; il se trouve cependant qu'il donne la meilleure des leçons à qui veut apprendre comment l'on critique une théorie de teinte scientifique. Il soumet à une stricte analyse les faits apportés par C. Lombroso. Il y montre, preuves à l'appui, chaque fois qu'il s'agit d'établir les traits de dégénérescence s'appliquant au génie, des imprécisions, des documents incertains et contradictoires, des « confusions et des commérages accueillis sans réserve », au total des déficits réels et constants sous des précisions simulées. De sorte qu'on arrive à constater, en pressant les faits, qu'il ne subsiste rien... qu'une idée préconçue — M. Et. Rabaud emploie le mot de parti pris, — qui a présidé à la récolte des faits et à leur groupement. C'est toute objectivité enlevée à des études ainsi faites, et donc tout caractère et toute valeur scientifique déniés à la théorie de Lombroso. « Il est simplement curieux qu'un système aussi peu consistant ait pu être pris au sérieux un seul

instant. » Cette conclusion de M^r. Rabaud pourrait s'étendre, et surtout sa méthode pourrait être utilisée pour mettre au point et réduire bien d'autres systèmes, précisément ceux qu'on s'applique avec le plus d'ardeur à vulgariser présentement, et auxquels nous faisions allusion plus haut; nous aurons occasion d'y revenir prochainement.

G. Delépine,
Maître de conférences
à la Faculté libre des sciences de Lille.

Revue des Revues

BULLETIN DE LITTÉRATURE ECCLÉSIASTIQUE. — 20 février 1906. — Eugène Franon : *La philosophie religieuse du R. P. Tyrrel*. On expose les théories du Père Tyrrel sur la nature et la valeur de nos dogmes : on conclut qu'elles ne sont pas compatibles avec la doctrine traditionnelle, et que d'ailleurs elles reposent sur un fondement psychologique incertain, et s'accordent mal avec les faits de l'histoire. — P. M. Abel : *Les peintures des catacombes romaines*. On montre, par une série d'exemples empruntés au très beau livre de Mgr Wilpert (*Le pitture delle Catacombe romane* illustrate da G. Wilpert, Roma 1903), les grands services rendus par l'étude de ces premiers monuments à l'histoire du christianisme. « Ces peintures nous font pénétrer dans l'intime de cette communauté des premiers siècles, dans ses dogmes, sa foi, ses espérances, comme dans ses usages les plus familiers; elles nous la font voir non pas vivant dans une crainte perpétuelle et toujours blottie dans des souterrains où, en réalité, elle ne venait se réfugier qu'aux heures passagères de la tourmente, mais s'épanouissant au grand jour, en contact avec une civilisation dont elle ne rejetait pas les progrès. »

LES ÉTUDES. — 5 mars 1906. — Joseph Ferchat : *Atome et mystère*. On montre comment les découvertes scientifiques les plus modernes confirment et avivent l'impression que ressentait déjà Pascal en face du mystère de l'infiniment petit. Dans cet infiniment petit, tel que des études récentes sur l'uranium ou le radium amènent à le concevoir, il y a à la fois une merveille de structure qui force l'admiration et un abîme d'inconnu qui défie la curiosité. Dans une note d'un véritable intérêt apologétique (pp. 684 et 685) M. Ferchat montre que l'éther dont l'existence est nécessaire aux physiciens, doit, pour rendre compte des phénomènes, avoir des qualités qui semblent contradictoires. Pourtant les hommes de science ne renoncent ni à la théorie de l'éther pondérable ni à la théorie de l'éther solide, persuadés qu'elles expriment l'une et l'autre des rapports également vrais et qu'il n'y a de contradiction, suivant l'image

de M. H. Poincaré, *que dans les images dont nous avons habillé la réalité*.

Tout aussi légitime est l'attitude du philosophe qui affirme de Dieu des attributs qui ne sont contradictoires que dans les images dont notre pensée, esclave du sensible et du fini, habille la réalité.

LA QUINZAINE. — 1er mars 1906. — GEORGES FONSEGRIVE : *Le moral et le social* (6e article) étudie les cas où la conscience individuelle se tronve en opposition avec la conscience collective et recherche la source de ces conflits et la façon dont ils se produisent.

Qu'ils naissent d'une gêne, d'une contrainte ou d'un désordre immoral que l'observance des conformismes sociaux nés de la coutume informulée ou des précisions de la loi imposerait à nos vies, ces conflits n'en doivent pas moins être résolus. Et on nous fait prévoir pour bientôt une solution qui, tirée de nos essentielles raisons de vivre, nous donne le moyen de vivre, à la fois socialement et moralement.

V. ERMONI : *L'autonomie de la conscience en matière religieuse*. L'expérience nous montre que ce qui éloigne le plus les âmes contemporaines de l'Eglise c'est la crainte qu'elles ont d'être obligées, pour y adhérer, de sacrifier leur initiative et leur autonomie. En partant des principes mêmes de saint Thomas, M. Ermoni croit que l'autonomie de la conscience et l'hétéronomie de la foi religieuse sont conciliables. Cette autonomie qu'on voudrait établir se résout dans la conscience qui est et se rend tout à la fois autonome et hétéronome : « antinome parce qu'elle s'approprie et s'assimile, par sa propre initiative, le contenu religieux, après en avoir perçu la parfaite correspondance avec ses besoins, ses sentiments et ses tendances ; autonome aussi parce que, ce travail d'assimilation, elle l'opère en obéissant aux lois qui règlent son activité ; autonome enfin parce qu'elle porte en elle-même des prédispositions, des préordinations à cet acte assimilateur ; hétéronome parce que la forme religieuse dont elle se revêt, l'élève au-dessus d'elle-même, de son isolement et la met en rapport avec l'Etre transcendant et absolu ; hétéronome parce qu'elle sent parfaitement que la puissance religieuse est non une force centripète, mais une force centrifuge ; hétéronome enfin parce qu'elle s'aperçoit que la religion la conduit à Dieu, la ramène et l'entraîne à Dieu... »

L'autonomie et l'hétéronomie, quoique distinctes, ne sont donc pas exclusives l'une de l'autre ; et le catholicisme a su les respecter toutes deux et sauvegarder à la fois la spontanéité de la vie et la dépendance de la créature.

REVUE DU CLERGÉ FRANÇAIS. — 1er mars 1906. — J. TURMEL : *La théologie de Bossuet*. — VACANDARD : *Le pouvoir coercitif de l'Eglise et l'Inquisition*. Dans ce troisième article, l'auteur étudie l'établissement et le développement de l'Inquisition.

REVUE PHILOSOPHIQUE, mars 1906. VTE BRENIER DE MONTMORAND : *Hystérie et mysticisme* (*le cas de sainte Thérèse*).

Examen des raisons alléguées de part et d'autres pour affirmer ou nier l'existence, dans la réformatrice du Carmel, de cette névrose spéciale qu'on appelle l'hystérie. Si certains des symptômes, que la sainte rapporte avec un vrai talent d'observatrice, semblent favorables au diagnostic de l'hystérie, d'autres aussi bien lui sont contraires ou trouvent dans l'hypothèse d'une autre affection organique, une meilleure explication.

Y eût-il d'ailleurs névrose, dans les cas de sainte Thérèse, que seuls des esprits étroitement hostiles ou superficiels pourraient en croire diminuée la valeur du sentiment religieux, comme le montre fort bien William James dans le premier chapitre de l'*Expérience religieuse*.

Mais M. de Montmorand croit pouvoir affirmer que l'hystérie de sainte Thérèse reste indémontrée et que, à étudier de près et dans le détail la vie des autres mystiques orthodoxes, le même doute s'imposerait, au moins dans la plupart des cas.

Bibliographie

LIVRES NOUVEAUX INTÉRESSANT L'APOLOGÉTIQUE

BULL (G.-J.). — *Pourquoi je suis devenu catholique*. Préface de M. H. Brémond. In-16, VIII-73 p. Paris, Lecoffre, 1905. Brochure à propager.

Catéchisme catholique, historique et dogmatique. In-18, 172 p. Paris, 68, rue de la Colonie. Prix : 0 fr. 50.

Cité de la Paix (*La*), d'après le témoignage de plusieurs qui y sont revenus. Histoires de conversions de l'anglicanisme au catholicisme. In-16, 176 p. Avignon, Aubanel, 1906. Prix: 3 fr. Bonne lecture religieuse.

FILLION (L.-Cl.). — *Saint-Pierre*. Collection « Les Saints ». In-16, Paris, Lecoffre, 1906. Prix : 2 fr.

FLAVIGNY (Csse DE). — *Connais-toi pour mieux faire*. In-16, 146 p. Paris, Lethielleux, 1906. Délicates leçons données par une grand'-mère, en forme de lettres, sur l'usage à faire des sens et des facultés de l'âme.

LECLERÇQ (R. P. DOM). — *Les Martyrs. Recueil de pièces authentiques sur les martyrs, depuis les origines du christianisme jusqu'au XXe siècle*. T. IV. *Juifs, Sarrasins, Iconoclastes*. In-8°, CXLII-355 p. Paris, Oudin, 1905. Ouvrage de documentation.

LEJAY (P.). — *Le rôle théologique de Césaire d'Arles. Etude sur l'histoire du dogme chrétien en Occident au temps des royaumes barbares*. In-8°, 196 p. Paris, Picard, 1906. Monographie du plus haut intérêt pour ceux qui s'adonnent aux études religieuses.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

Paris. — Imprimerie F. LEVÉ, rue Cassette, 17.

TABLE DU TOME I[er]

SOMMAIRE DU N° DU 1er OCTOBRE 1905

SOMMAIRE DU N° DU 15 OCTOBRE 1905

SOMMAIRE DU N° DU 1er NOVEMBRE 1905

SOMMAIRE DU N° DU 15 NOVEMBRE 1905

Questions et Réponses.

Chroniques.

SOMMAIRE DU N° DU 1er DÉCEMBRE 1905

Apologétique.

Questions et Réponses.

Chroniques.

SOMMAIRE DU N° DU 15 DÉCEMBRE 1905

Apologétique.

Questions et Réponses.

Chroniques.

SOMMAIRE DU N° DU 1er JANVIER 1906

SOMMAIRE DU N° DU 15 JANVIER 1906

SOMMAIRE DU N° DU 1er FÉVRIER 1906

SOMMAIRE DU N° DU 15 FÉVRIER 1906.

PARIS. — IMPRIMERIE LEVÉ, RUE CASSETTE, 17.

S'adresser :

Pour tout ce qui concerne la Rédaction, à MM. les Secrétaires de Rédaction.
Pour tout ce qui concerne l'Administration, à MM. Gabriel Beauchesne & Cie.

La Revue pratique d'Apologétique paraît le 1er et le 15 de chaque mois en fascicules in-8° cavalier de 80 pages.

L'abonnement est d'un an; il part des 1er octobre, 1er janvier, 1er avril, 1er juillet.

Prix de l'Abonnement	France.	10 francs
	Union postale	12 francs

Toute demande de changement d'adresse doit être accompagnée de 50 centimes.

Prix du numéro : Net. 0 fr. 75

LA PREMIÈRE ANNÉE. — Du 1er octobre 1905 au 30 septembre 1906.
2 vol. in-8, 1184 pages.

LA DEUXIÈME ANNÉE. — Du 1er octobre 1906 au 30 septembre 1907.
2 vol. in-8, 1620 pages.

LA TROISIÈME ANNÉE. — Du 1er octobre 1907 au 30 septembre 1908.
2 vol. in-8, 1980 pages.

Actuellement, pour les nouveaux abonnés

FRANCE. — Chaque année, *franco* en gare. Net .... 12 fr. 50
ÉTRANGER. — Chaque année, *franco*. Net............ 15 fr.

